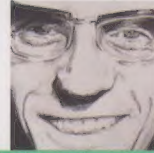




فوزي العلوي

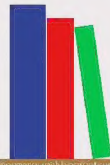


حفر في أركيولوجيا العدمية

لدى ميشال فوكو



دار المعارف الحكيمة
Dar Al maaref Al hikmah



مكتبة
مؤمن قریش

مكتبة مؤمن قریش
www.maahinqarish.com



مركز مسارات للدراسات الفلسفية والإنسانية
Centre Masarati des Etudes Philosophiques et Humaines

حفر في أركيولوجيا العدمية
لدى ميشال فوكو

حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو

الدكتور فوزي العلوي



© جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-016-6

[٢٠١٤م - ١٤٣٥هـ]



دار المعارف الحكيمة

Dar Al Maaref Al Hikmah

العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - ستر يحفوفي - بلوك c - ط ٣

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org





فهرس الموضوعات

كلمة الناشر	٣
تمهيد	٥
مقدمة	١١
الفصل الأول: موقع فوكو في الفلسفة الفرنسية المعاصرة	٢١
الفصل الثاني: الحقيقة والتاريخ: أركيولوجيا المعرفة	٥٣
الفصل الثالث: موت الإنسان	٩٧
الفصل الرابع: جنيا لوجيا السلطة: السلطة والحقيقة والجسد	١٤٣
الخاتمة	١٩١
قائمة المصادر والمراجع	٢٠٣



كلمة الناشر

يشكل هذا الكتاب مدخلاً لفهم الوعي الغربي في مساراته المتعددة، فهو عندما أخذ «ميشال فوكو» كمادة انشغال أساسية، كان يعمل على إعادة تمييز الشخصية للكشف عن مسيرة نصف قرن من الحضارة الغربية، بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية، والتساؤلات الحادة التي أفرزتها عن سبب العنف الذي أودى بحياة ملايين من البشر على الرغم من النبرة العقلانية التي كثيراً ما تحدثت عنها هذه القارة العجوز.

وقد رافقت هذه الشخصية الأحداث الكبرى في التاريخ المعاصر، من الانتفاضات الطلابية عام ١٩٦٨، إلى الثورة الإسلامية في إيران، فساهمت في بعضها وتكلمت عنها، وتركت بصماتها الخاصة التي من الممكن العودة إليها، لرؤية كيفية تفاعل المثقف مع الأحداث. لذلك من الممكن أن نعتبر هذه الشخصية علامة مميزة في مسيرة الفكر الغربي، تلاقت عندها التيارات الفكرية المتنوعة من وجودية وماركسية وبنوية، وعلى الرغم من ذلك أخذت لنفسها مساراً مميّزاً عن غيرها، فكانت هي الحدث، ليس في زمنها الخاص الذي عاشت فيه، إنّما في زمن القول الفلسفي الذي يستمر باستمرار فعالية القول.

وهذا الكتاب عن «ميشال فوكو» يشكل استعادةً لفكره، ولكنّها استعادة لم تكتف بعرض الأفكار بطريقة مدرسية، بل عملت على القيام بقراءة متجددة للفكر «الفوكوي»، حاولت أن تظهر كيفية معالجته لأزمة الفكر الغربي، لا سيما الجانب المنهجي منه، الذي وصل في نهاية الأمر إلى أفق مسدود، دفعه للكلام عن موت الإنسان.



وقد يتساءل بعض القراء عن الحاجة إلى مثل هذه الاستعادة في هذا الوقت بالذات، وعن الإضافة التي من الممكن أن تقدم من مثل هكذا عمل أكاديمي، وألا يشكل هذا ترفاً فكرياً؟

لا شك أنّ دار المعارف الحكيمية عندما أزمع نشر هذا العمل بالشراكة مع مركز مسارات للدراسات الفلسفية والإنسانيات في تونس، قد لاحظ هذا الجانب، وتنبه إلى الخلفية التي استدعت القيام بهذا الأمر. ولكن هذا الكتاب على الرغم من خصوصية الموضوع وتخصصه، لم يتوجه نحو «ميشال فوكو» إلا من أجل أمر آخر، شكل الخلفية للنشر. فهذا الفيلسوف الفرنسي بمعالجته لأزمة الفكر الغربي، يساعدنا من خلال عمله على «الهامشي» و«المقصي» في الحضارة الغربية على إعادة كشف الذات، وبذلك يكون هذا العمل بحقيقته متناولاً مسألة الذات وهويته، ويصبح «فوكو» مدخلاً للنهوض من السبات المعرفي، واستشراقاً للمستقبل.

بالتالي، فما بُني من مواقف حول خصوصية الموضوع، ليس بالحقيقة إلا عبارة عن مسبقة كثيراً ما ترافق القارئ العربي، الذي يبنّي مواقفه على استنتاجات منتزعة من عناوين لم يتمّ التدقيق بمحتواها، فالقراءة المتسريعة قد توحى بأنّ «فوكو» كان مهجوساً بالخصوصية الغربية، البعيدة عن واقعنا واهتماماتنا، وهذا الكلام فيه الكثير من الارتجالية، لأنّ النصّ الفوكوي يعبر بحقيقته عن أزمة فكرية كونية، لم تنتهِ فعاليتها حتى هذه اللحظة، وما نلاحظه من عنف وقمع هو من نتائجها.

من هذا كلّهُ تتأتى أهمية هذا الكتاب، فهو يقدم قراءة تنطلق من انشغالات ذات طبيعة ذاتية، فتتحدث عنها كآخر ولكنّها في تلك اللحظة تتحدث عن «الأنا» بكلّ تفصيلاتها وهواجسها. بالتالي هذا الكتاب قراءة بالذات في الذات، حتى لو أخذت شكلاً وصورةً مختلفةً عنها.



تمهید



من الطبيعي التساؤل حول جدوى البحث عن أحد أبرز أعلام الفكر الفلسفي الغربي اليوم الذي يصعب الإمساك بوجه واحد ووحيد له، حيث يعتمد باستمرار إلى خلع قناع وارتداء آخر، وأدى فكره إلى مغامرة حقيقية، ورهان غير مضمون العواقب. ثم أليس البحث في نص ما فتى يقدم نفسه مؤرخاً ومؤسساً، هو ضرب من الترف الفكري، وشكل من الدرجة. هذا، في الوقت الذي تبدو فيه الحاجة ملحةً نحو تقصّي أصولنا الفكرية والحضارية؟

غير أن كل هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية البحث في المسألة الفوكوية وضرورتها بالنسبة إلى عالمنا العربي. وإذا كانت أهمية المحاولة الفلسفية الفوكوية تجد نقطة ارتكازها داخل فضاء «الهامش» وعوالم «الإقصاء»، ونفورها من أبحاث «السلف الفلسفي» الرصينة، فإننا سنكتشف أنفسنا من داخل هذا الفضاء الغربي والغريب بالذات. وبذلك يكون البحث في فوكو وعنه بحثاً عن هويتنا المفقودة، وذاتنا المستلبة، ويصبح تعاملنا مع مواضيع فوكو العادية والمألوفة، ليس تعاملًا «في ذاته» بقدر ما هو تعامل يهدف إلى فحص قناعاتنا و«مراقبة» استنتاجنا؛ فنقضي عندها على كل أشكال الدوغمائية، و«البراءة» المسكونة بروح «الرصانة الكسولة»، وننهض من سباتنا الأثروبولوجي، ونسعى إلى استشراف مستقبلنا عبر الإمساك به معرفيًا وثقافيًا على الأقل.

وعلى الرغم مما توحى به كل قراءة متسرّعة لنصوص فوكو، بكونها مسكونةً بإشكالات غريبة عن واقعنا واهتماماتنا (الجنون، الجنس، الجسد، اللذة...)، وتندرج



في حوار لسنا طرفاً فيه، وفي فضاء تم إقصاؤنا منه، إلا أنه مع ذلك نبقي مطالبين بالمساهمة في العالمية، وفي تدوين «ملحمة» الفكر الكوني، الذي كنا في الماضي أحد أطرافه الأساسية نقلاً وترجمة وإبداعاً، فلم لا نكون اليوم أحد معمرّيه؟

إن النص الفوكوي ليس فضاء غارقاً في الخصوصية، بل هو يعبر عن أزمة فكرية كونية ومعاناة حقيقية، ليشكل موضوعاً حياً يخصنا في هويتنا، ويمسنا في أعماقنا، خصوصاً عندما تنتهي مقارنته للنزعة الإنسيّة وتفكيكه لها إلى إعلان عن «موت الإنسان»، والتفتّح على فكر مسكون بروح العدمية.

لقد حاول بحثنا معالجة هذا الهم، وجاء مقسّماً إلى مقدمة عامة، وأربعة فصول وخاتمة. وقد حاولنا في المقدمة إبراز ملامح أزمة العقلانية داخل الوعي الأوروبي، لجهة كونها مسكونة بـ«داء» الثنائية، وروح انفصام الأبدى، بالإضافة إلى عجز الوعي الأوروبي عن الحسم مع أولياته النظرية.

ولما كان فوكو يمثل نقطة التقاء أبرز المذاهب والتوجهات المعرفية المعاصرة، واحتواء لها في الوقت ذاته، كان من الضروري الكشف عن موقع فوكو داخل الفلسفة الفرنسية المعاصرة إثر الحرب العالمية الثانية - وهو موضوع الفصل الأول - وذلك عبر ثلاثة أجيال معرفية متعاقبة: «جيل الأساتذة»، و«جيل الأزمنة الحديثة» ثم «جيل الاختلاف» (دريدا وفوكو). فكان لا بد من رصد المشروع الفوكوي في أبعاده التاريخية والإستيمولوجية، وذلك عبر الوقوف عند الفكرة النازمة لأعمال فوكو داخل فضاء «الثقافة الجديدة» في فرنسا خلال الستينات، والمتمثلة في مواصلة تقويض أسس النزعة الإنسيّة.

أما الفصل الثاني، فهو يرصد عمل فوكو الجدي داخل صرح الثقافة الغربية - وضمن منظومة الخطاب بالتحديد - بقصد تفكيكها وبيان ما يطبعها من قطيعة وانفصالات، تبدّد كل وهم في الادعاء بوحدة «العقل» الغربي واستمراريته. ويكشف فوكو عن ثلاث إستيمات متعاقبة وضابطة لحركة «الوعي» الأوروبي منذ القرن السادس عشر، تنتهي بـ«إستيمية الإنسان» كحدث عرضي وحديث العهد، وصورة لا يتجاوز عمرها مئتي سنة، حيث يكشف «التحليل الأركيولوجي» عن هشاشة تكوينه من خلال الإقرار بتناهيته.



وقد حاولنا في الفصل الثالث الوقوف أمام إعلان فوكو عن قرب «اختفاء الإنسان» من فضاء الثقافة والمعرفة، لينهار معه إيماننا بالوعي والإرادة وفكرة التقدم التاريخي بالذات، ولنكشف معه عن وجه عدمي يحكم المسار الفكري لديه، ويعرّي مظاهر الفقر المنهجي الذي يحكم بنية الثقافة الغربية.

أما الفصل الرابع، فهو يتناول إصرار فوكو على متابعة تقويض كل مظاهر «النزعة الإنسيّة»، ومطاردة آثار الإنسان على خطوات نيتشة وهيدغر. فكان الانتقال من الأركيولوجيا إلى الجنيالوجيا، ومن الولوج بالخطاب، إلى بناء نظرية في السلطة تقتلع كل وهم محتمل، وكل إيمان بوثن «الإنسان»، ليرسم بذلك لوحة العقل الأوروبي القائم ليس انطلاقاً من مركزه، بل بفضل هوامشه (الجنون، السجن، العيادة...). ويتحوّل البحث في الحقيقة والسلطة، إلى اكتشاف مادية الجسد الراهن ومنطوق الجسدية، عبر شبكة المعارف والسلطات المتعددة الأسماء والمواقع، والتي تسنده وتضبط خط سيره.

أما خاتمة البحث، فقد عالجت الانقلاب داخل اهتمامات فوكو. فبينما كان هدفه المركزي في كتاباته الأولى موجّهاً نحو مسألتني: السلطة والمعرفة، فإننا نسجّل في آخر كتاباته اهتماماً بمسألة «الذات» من خلال اقتباس التجريبيين اليونانية والمسيحية، في سياق تأكيد على صيغة الاختلاف كما يذكر ديلوز، انطلاقاً من الرغبة في «امتلاء الأنا» حسب تعبير جان لاكروا.

إن المنهج المتبع في دراستنا هذه هو عبارة عن تحليل تاريخي وحفر في أنصاب الصرح الفوكوي المتين، الذي يؤكد على قيمة «العدمية» عبر الخيارات المنهجية المتعددة، من التاريخ العام إلى الأركيولوجيا ثم الجنيالوجيا، بهدف نسف كل أرضية قد يستند إليها كل مفهوم عن الماهية الإنسانية.

تبقى كتابات فوكو نواةً للتأويل والنقد، وربما لإعادة التأويل ونقد النقد. ويبقى هذا البحث، وكل هذا الكم الهائل من الدراسات حول «الفوكوية» رأياً من الآراء قد يصيب وقد يخطئ. ويبقى الأهم هو أن نكون موضوعيين في ما كتبنا، خصوصاً إذا تعلق الأمر بمفكر رائد، وموضوع سائك.





«إنني أحاول الكشف داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الإنسانية عن شيء ما يكون بمثابة اللاوعي. وإن شئت فإن فرضية العمل هي، على وجه العموم، كما يلي: إن تاريخ العلم، تاريخ المعارف، لا يخضع فقط للقانون العام لتقدّم العقل، وإن الوعي الإنساني ليس هو المتحكّم في قوانين تاريخه بمعنى من المعاني، فتحت ما يعرفه العلم عن نفسه يرقد شيء لا يعرفه، ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه لعدد معين من القوانين والتحديدات. وهذه القوانين والتحديدات هي تلك التي حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتيًا، قد يكون ميدان لاوعي العلم، أو لاوعي المعرفة، وقد يملك قواعده الخاصة مثلما يملك لاوعي الفرد البشري، بدوره، قواعده وتحديداته».

ميشال فوكو

Quinzaine Littéraire

Mars 1968 1/N° 46

لا شك أن الوعي الأوروبي هو «وعي طردي»، نشأ وتطور بسبب عنصر الطرد الدائم (répulsion) من المركز (centre)، عندما اكتشف عدم اتساقه مع القول وتطابقه مع الواقع، مما خلق حالة رفض دائم له، سمحت باكتشاف تقنيات معرفية جديدة (عقلية وحسية)، انطلاقًا من نقطة تأزّم وبؤرة توتر جديدة عنوانها^(١): الإنسان.

ودراسة مظاهر هذا الوعي بصفته حصيلة تراكم تاريخية تكوينه، وترسباته في أعماق الذهنية الأوروبية، حتى أصبح بنية متكونة أو تكوينًا بنيويًا، هو ما يجعل من تحليل وتفكيك مقوماته وأسس النظرية بيانًا لتاريخية هذا الوعي، الذي يفصح عن

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٢)، الصفحة ١٥.



خصائص عقلية لها سمات عامة تتمثل في مصادره الفكرية، وظروفه البيئية، وتشكله التاريخي: بدايةً، وتطورًا، ثم تأزمًا.

لقد نشأ الوعي الأوروبي وتطور دون بناء، حيث غلب عليه المنهج التاريخي باعتباره فكرًا بيئيًا محصنًا من صنع التاريخ (diachronie)، نشأ في ظروف تاريخية محددة، فتقدم تكوينه على بنيته التي هي صدى لهذه الظروف، مما سمح بتحول هذا التاريخ عينه إلى بنية (structure) ترى الظواهر كلها تاريخًا وتطورًا.

ولما كان الوعي الأوروبي وعيًا يفكر على الدوام، كانت أسبقية الأفكار عنده أهم من الفكر. وكان للاعتراف بالسلب أن اكتشف العقل قدرته على «إنتاج السلب»، ليفسح المجال أمام قطيعة الأصل مع الظل، وقيم صرح التعدد في واحدة الواحد (العقل). فكان همّ الترحال أقوى من إغراء النكوص والارتكان، فراح يقلب صفحات كل حقبة فاحصًا مراجعًا ليكتسب غاية الفكر الواقعي الذي يحول الآفاق إلى وثائق أركيولوجية. ولأول مرة يفصح العقل الأوروبي عن انبثاق السلب داخل هيكل المتوج، بعد أن ضرب مؤامرة صمت طويلة حول مصادره، ليعترف بقلقه وتوتره وحيرته. واستفاق من سباته بعد أن حقق قطيعته مع الواحد الشيولوجي، ليقطع مع الدوغمائية على المستويين الإبيستيمولوجي والأنطولوجي، من خلال تقنية التغيير الصوري التي تحيل الخيالي والذاكري، باعتباره ممكنًا بالقوة، إلى لا ممكن لغوي رمزي^(١).

هكذا استوقف الوعي الأوروبي ذاته لينتقدها، واضعًا نفسه أمام مرآة ذاته. فيحيل الفكر إلى ذاته وليس إلى غيره، إلى حالة وعي. وهكذا يكشف الوعي الأوروبي عن مصادره التي طالما ضرب حولها مؤامرة صمت.

إن القيمة الأساسية من كشف مصادر الوعي الأوروبي لا تتمثل في تتبع مراحل تشكل ملامح هذا الوعي في لحظات تكوينه الأول. وليس هذا المسعى مسحًا تاريخيًا، بقدر ما هو نشاط في وظائف هذا العقل واكتشافه لذاته. وما يهمنا هو تتبع تجلي الجانب العاقل في الوعي الأوروبي في إبستيمات - على حد عبارة فوكو - أربعة لقرون أربعة متتالية، هي: «العقلانية» في القرن السابع عشر، و«التنوير» في القرن

(١) سامي أدهم، فلسفة اللغة (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٣)، الصفحتان ١٤ و١٥.



الثامن عشر، و«التطورية» (الفكر الاجتماعي والمادية التاريخية: سبنسر، داروين، ماركس) في القرن التاسع عشر، و«أزمة الإنسان والعلوم الإنسانية» في القرن العشرين. والذي لا شك فيه، أن المصدر اليوناني الروماني هو المصدر الأساس الذي شكل أحد أبرز مقومات الوعي الأوروبي وتصوراته ومفاهيمه في العصور الحديثة، سواءً على صعيد النظر أو العمل. كما أن المصدر اليهودي المسيحي شكل رافداً مهماً من روافد التشكل الحضاري الأوروبي. وإذا كان المصدر اليوناني الروماني يمثل الشق العلماني في الوعي الأوروبي، فإن المصدر اليهودي المسيحي يمثل الشق الديني منه. وثمة مصادر أخرى للوعي الأوروبي أغفل الحديث عنها فترة طويلة من الزمن، منها: المصدر الشرقي القديم، والبنية الأوروبية ذاتها.

فالمصدر الشرقي القديم هو مصدر أساسي في تشكل الوعي الأوروبي نظراً لما يمثله الغرب من امتداد طبيعي وتاريخي وحضاري للشرق. فضلاً عن أن اللغات الأوروبية – الحاملة لفكره والحاضنة لسلوكه – قد نبعت من أواسط آسيا. أما البيئة الأوروبية، وهي المصدر الثاني غير المعلن، فهي تمثل الإطار الجغرافي، والظروف التاريخية، والظواهر الاجتماعية من عادات وتقاليد وأديان إلخ... والشيء الملفت في تعاطي البيئة الأوروبية مع المعطى الديني اليهودي المسيحي هو انتقاؤها المزاجي بما يتفق مع طبيعته، ورفضه لكل معطى يثير الوعي ويستعصى تمثله. وهذا ما يفسر الارتداد المبكر للذهنية الأوروبية إلى «وثنياتها» الرومانية.

والجدير بالذكر أيضاً، أن «العصر المدرسي» (Scolastique) شكل لحظة تأمل في هوية هذا الوعي، باعتباره مصدرًا من مصادر الوعي الأوروبي. فقد كان «عصر الآباء» (Les pères) عصر انقلاب السلطة المعرفية. حيث أخذت الجامعات دور الكنائس، وفرضت مقاييسها في أمور الدين، وعلى شؤون العقائد: تنظر للمقدس وتفرض من النصوص ما هو أسرار تهز العقل وتتجاوز البدهة.

ولما كانت الكنيسة في القرون الوسطى صاحبة السلطان على الطبيعة والإنسان، كان لا بد للوعي الأوروبي في «عصر النهضة» (Renaissance) من قطيعة معرفية تحسم الصراع لحاضره على حساب ماضيه، لتضمن التقدم نحو المستقبل. فظهرت تقنية الانقطاع (Discontinuité) دون التواصل (Continuité)، كخيار ضروري نحو التقدم العلمي عامة والإنساني خاصة.



لقد مثل مفهوم القطيعة المعرفية (Rupture épistémique) نقطة ارتكاز في خاصرة الوعي الأوروبي من خلال السعي الدؤوب نحو «الحداثة» (Modernité) و«التحديث» (Modernisation)، حيث أصبح أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة العلوم المعاصرة، وتحوّل إلى معيار معرفي عام يتجاوز أفق خصوصية النموذج الأوروبية. وأصبح هذا المفهوم قوام المحاولات المبذولة في أوروبا اليوم مع باشار (G. Bachelard) وفوكو (Foucault) وألتوسر (Louis Althusser)، نحو إعادة تأسيس نظرية المعرفة انطلاقاً من الفضاء اللساني (علم الألسنية Linguistique)، ومجاوزة الطرح المعرفي التقليدي بشأنيته: قبلي/بعيدي، وعقلي/حسي، واستنباطي/استقرائي...

وهكذا، بدأ المسعى الأوروبي المعاصر التحديثي مشروعاً معرفياً محضاً، يعطي أسبقية المعرفة على الوجود، والعقل على الإرادة، والنظر على العمل، قبل الانقلاب المعرفي الماركسي والنزعات اللاعقلانية المعاصرة مثله بـ «فلسفات الحياة» (نيتشه Nietzsche)، و«الوجودية» (Existentialisme) (كيركيغارد Søren Kierkegaard)، التي ساهمت في تأسيس الطور الاستكباري الذي انقلبت فيه الموازين، وأعطيت الأولوية للوجود على المعرفة، وللعمل على النظر، وللإرادة على العقل.

لقد مهد هذا التحول في سيرورة الوعي الأوروبي، وتبرئته من سقامات الماضي، خاصة بعد تشظي التصورات الدينية (سلطة الكنيسة) والأرسطية القديمة للعالم (سلطة العقل)، إلى انبثاق محاولة لدرء التصدر الذي أصاب النظام المعرفي، وردم الهوة الفاصلة بين الأنأ والعالم الذي لم تعد له هوية أو عنوان. وكانت بشائر هذا الوعي الأوروبي مشروعاً معرفياً خالصاً، من خلال وعي الذات العارفة لتقنيات العالم كموضوع.

وهكذا، تبدّى التعرّي المعرفي لبدايات عصر النهضة الأوروبية في سعي «الذات» لتشكيل أحجية نظرية جديدة فردية المسعى، بهدف تغطية الواقع العاري لعصر النهضة. وهذا ما يفسر ارتباط المشروع الأوروبي بالذاتية، لكونه مشروعاً معرفياً محصناً للذات عنده أسبقية الموضوع. وهو ما أمد الوعي الأوروبي بقدرة فائقة على التنظير (Théorisation)، كما اتضح ذلك في «الكوجيتو» الديكارتية، ثم الكانطية (Kantisme)، وفي «فينومينولوجيا الروح»^(١) و«علم المنطق» عند هيغل (Hegel)،

(١) أو علم ظهور العقل بحسب ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ٢، ١٩٩٤).



وفي «الفينومينولوجيا الترنسندنتالية» (Phénoménologie transcendantale) عند هوسيرل (Husserl) مرورًا بالماركسية.

لقد ابتدع الوعي الأوروبي «المثالية» (Idéalisme)، وأصبحت الذاتية عنوانًا له، من خلال القول بذات حاملة لمثال (Idéalité)، ومبدعة للفكر واضحة له، كما تمثلته المحطات الأربع الكبرى في بنية الوعي الأوروبي: ديكارت، كانط، هيغل، وهوسيرل، فصل عن المذهب «الحسي التجريبي» عند لوك (Locke)، وهوبز (Hobbes)، وهيوم (Hume). كما أن المذاهب «الحيوية» (Vitalismes) و«الإرادية»، و«الوجودية»، و«التحليلية»، و«البراغماتية»، تنهل بدورها من معين «الذاتية»، والتي تعبّر عن ذاتها بالحياة، أو الإرادة، أو الوجود، أو الفعل، وبالإضافة إلى المذاهب «الوضعية» (Positivistes) من ماركسية وتطورية (Evolutionniste)، التي قلبت سلم الأولويات لصالح الواقع على الفكر، باعتبارها ذاتيةً مقلوبةً (ذاتيةً جمعيةً، أو وعيًا جمعيًا، أو روحًا طبيعيةً).

هكذا، ومع تشكّل الوعي الأوروبي على المثالية، استنادًا إلى القول بالأسبقية التكوينية للمعرفة على الوجود، تمظهر العقل بطابع نظري في البداية، قبل أن يتحوّل إلى عقل عملي. وأصبح العقل قادرًا، في مسيرته الطويلة من الـ «أنا أفكر» إلى الـ «أنا موجود»، على فهم العالم وتطويع المادة وتحويلها إلى مفاهيم وتصورات. واقتصرت وظيفة العقل على تقليص المسافات الأنطولوجية بين الإنسان والعالم، بعد أن تحوّلت الثقة بالعقل إلى ثقة مطلقة إثر تحقيق الوحدة الكاملة بين الإنسان وعقله.

فتم تحويل كل شيء إلى عقل، وأظهر العقل قدرةً فائقةً على التنظير في العلوم الرياضية والطبيعية وحتى الإنسانية. فقد نشأت الرياضيات الحديثة مع ديكارت والرياضيات الشاملة مع ليبنتز، وقامت الهندسة التحليلية والهندسة الإقليدية كشاهد على قدرة العقل على الخيال. كما تمّ تحويل الطبيعة إلى رياضيات مع تحاليل غاليلي، وتم اكتشاف قوانين الطبيعة مع نيوتن. ولم تسلم العلوم الإنسانية من محاولات عدة لأستمها (Systématisation)، وفقًا للبناء الرياضي الذي أثبت صدقه وبقينه. فظهر علم النفس العقلي كفضاء علمي جديد مع فولف (Wolff)، وتحوّلت الأخلاق مع



كانط (Kant) إلى أخلاق عقلية محضة^(١)، كما تأسس معه علم الجمال العقلي^(٢). وتوصل العقل النظري إلى تحقيق التماهي مع الطبيعة في وجه الميتافيزيقا والسحر والخرافة، بفضل ما توصل إليه من قدرة فائقة على التعميم والشملة.

لقد كان للمشروع المعرفي الأوروبي في بداية تحوُّله من اللاهوت الديني إلى العلمنة، أن حوّل الوحي إلى قيمة، والدين إلى أخلاق، والتشريع الإلهي إلى قانون مدني. وكان لاختياراته التوفيقية بين النزعتين العقلانية والتجريبية، أن اتحدت عنده القيمة بالعقل والواقع معًا. وأصبحت صلة الواقع بالقيمة صلة وحدة وتماهي، من حيث إن الواقع قيمة والقيمة واقع^(٣). فكانت «العقلانية الجذرية» مع ديكرت والديكرتيين (لينتز، ومالبرانش) في تأكيدها على الثنائية الديكرتية، ومن ثمة في الانتقال من هذه الثنائية إلى الواحدة مع اسبينوزا، حيث أصبحت القيمة عقليةً ومن متطلبات الواقع على السواء.

واستمرت العقلانية الجذرية مع فخته (Fichte) في وحدة النظر والعمل، حين جعل موضوع العلم هو الحرية، والعالم نتاج الحرية. وقد انتهت المثالية المطلقة مع هيغل وفلسفة الماهية مع شيلينغ (Schelling) إلى الدمج التام بين العقل (الروح) والواقع (الطبيعة).

أما المدرسة التجريبية مع بيكون وهوبز ولوك، فقد زاوجت بين العقل الديكرتي والحس باسم التجربة، بالرغم من اختلاف وسائل المعرفة لتحقيق الغاية ذاتها، والمتمثلة بالمماهة بين القيمة والواقع. وفي عصر التنوير، استمر دور العقل في نظرتة إلى القيمة وتحقيقها في الواقع، قبل الانقلاب الرومانسي على العقل، والتضحية بالقيمة لصالح الإقرار بالحياة - والحياة فقط - كواقع أوجد.

ولكن سرعان ما اكتشفت العقلانية الأوروبية انسداد الأفق أمامها، فحدث الطلاق القسري بين القيمة والواقع. ولم يعد العقل يروم في ذاته الادعاء برعاية القيمة، والعمل على تحقيقها في الواقع، عندما اكتشف الوعي الأوروبي أن العقل محدود

(١) كانط، نقد العقل العملي، وتأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق.

(٢) كانط، نقد ملكة الحكم.

(٣) مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، الصفحة ٤٥١.



باللاعقل، وأن العقل والقيمة قادران على احتواء الواقع بكلّيته تحقيقاً لقيمة المثال. فراح يفتش في موجّه (Guide) جديد، فوجده في الإرادة واللاعقل، واللامعقولية، والمجال الحيوي. لكن الوعي الأوروبي ومنذ الثنائية الديكارتية، اكتشف أن العقل والواقع متباعدان. وقد تعمق هذا التباعد تباعاً رغم المحاولات الفينومينولوجية المتأخرة لإعادة اللحمة بينهما. واستمرت هذه الثنائية في القرن الثامن عشر مع الفلسفة النقدية، رغم محاولات كانط إعادة التوازن إلى هذا الوعي المهزوز، من خلال الجمع بين ثنائية القبلي والبعدي، الظاهر والباطن، النظري والعملّي، التحليلي والتركيبّي. فالتمثل يبدأ حسّيّاً (الحسّاسية)، قبل أن يستقل العقل عن الحس وتصبح الصلة بينهما آليّة خارجية، من حيث إن التصورات بلا حدوس فارغة، والحدوس بلا تصورات عمياء. ولم ينجح تصور كانط لعلاقة الشكل بالمضمون في أن توحد عضوياً بين العقل والواقع، فبقي الارتباط مجرد ارتباط شكلي.

وفي القرن الثامن عشر، تم تفجير العقل في النظم الاجتماعية والسياسية على يد هيوم وهوبز وسبينوزا وفلاسفة التنوير في فرنسا، وبلغ الفصام بين القيمة والواقع ذروته في الماركسية، حين تحولت السيادة للمادة على الإنسان، واعتبار المادة غاية الإنسان وسيلة. وانتهى الأمر مع الوضعيين والتطوريين إلى اعتبار العقل المفارق من الإرث الديني والميتافيزيقي القديم.

لقد بدا الوعي الأوروبي فردياً في عصر النهضة، وبعد الإصلاح الديني، حين أُعيد اكتشاف بروتاغوراس كممثل للنزعة الإنسيّة النسبية. وقد كان لهذا الاكتشاف آثاره العميقة على تطور الوعي إلى يومنا هذا. فقد تحول مركز الكون من الله إلى الإنسان، وأصبح الإنسان الفرد لا الإنسان العام المطلق، مقياساً لكل شيء. وفسح المجال أمام تطلعات الأنا الفردي لاكتشاف الحقيقة في شكل وجهة نظر، نسفت اليقين بالتصورات الكلية، فهتدمت الأنساق الفكرية القديمة، وتشظت الحقيقة بتعدد وجهات النظر، واستوى الأمر أمام العقل، بحيث شكلت النسبية جزءاً من بنية الوعي الأوروبي.

وكان لاكتشاف هيرقليطس أن أعطى المبرر الإستمولوجي لفكرة النسبية في الوعي الأوروبي. فأصبحت الصيرورة (Devenir) هي المطلق الوحيد عند هيغل، ثم أصبحت الأولوية للوجود على الصيرورة مع كيركيغارد.



وكان لاكتشاف قانون «النشوء والارتقاء» دلالاته الأنطولوجية والحضارية معاً في الذات الأوروبية، فطلع شبح الشك والريبة ليعصف باليقين الغابر، ليتساوى كل شيء. ولم يعد ما هو يقيني ثابت، فلا منهج، بل لا غاية ولا موضوع محدد. وتحطم المشروع المعرفي الأوروبي، واستنفذ الوعي الغربي مبررات وجوده إمكانياته الذاتية، وفقد كل قيمة حقة بعد أن جرب كل الاحتمالات، وقلب كل الوجوه.

لقد نجح العقل الأوروبي في كل شيء، إلا أنه وبالمقابل، خسر كل شيء أيضاً. فأفلت منه كل شيء: انفلت العقل من عقاله، من العقل إلى الإرادة، ومن التفاؤل إلى التشاؤم. وتحول هذا الوعي إلى العدمية المطلقة (Nihilisme)، فكانت صيحة نيتشه وتنبؤه بأن العصر القادم هو «عصر العدمية». وكان العبث (Absurde) عند الوجودية وخاصة مع هيدغر وسارتر الذي أعلن أن الوجود عدم. ثم كانت أركيولوجيا فوكو وجنيالوجياه المقتبسة عن جنيالوجيا نيتشه، وإعلان «موت الإنسان»، وصولاً إلى الفلسفة التفكيكية مع دريدا (J. Derrida) حيث ينتهي التفكيك إلى هروب محموم إلى المجهول.

بين حاضر الوعي الأوروبي وماضيه خيط رفيع، وبداية منتبهة منذ البدايات الأولى، بل نهاية لرحلة فكر وهيام ذات لها بداية دون أفق. كان المأزق في البداية مع مصادر الوعي الأوروبي وينبوع «عبقريته»: اليونان. فقد انتهت الحضارة اليونانية دون تحقيق مشروعها في إقامة نظرية للعلم، ثم انهار المشروع الحضاري اليوناني في كليته حين غير وجهته نحو المسائل الخلقية على يد الأبيقوريين والرواقيين. ومع انتهاء التنظير العقلي، بدأ عصر الشك والمذاهب المادية، وظل الجدل السفسطائي يؤكد على قيمة العدم فحسب، وبذلك تم القضاء على الموضوعية.

هكذا إذاً، يسقط المشروع الحضاري الأوروبي، سليل الحضارة اليونانية، في نفس المأزق، حين وقع في النسبية والعدمية. وهكذا تحول الاكتشاف الأوروبي لوجود العقل أو عقلنة الوجود مع هيغل، إلى القول بعدمية الوجود. فبين البداية والنهاية، في صيرورة الوعي الأوروبي، خيط أسود في ظلمة لياليه الحالكة، فكانت نهاية فجره. في البدء كانت الكلمة عقلاً (Raison) وفي النهاية كانت عدماً (Néant)، وعبثاً (Absurdité)، وعدميةً (Nihilisme).

الفصل الأول



موقع فوكو في الفلسفة الفرنسية المعاصرة



إن لم تنبت فرنسا أمثال شيلنغ وسينسر، فقد كفأها أنها أنجبت في القرن السابع عشر: ديكارت وباسكال ومالبرانش، وفي القرن الثامن عشر: ديدرو، وفي القرن التاسع عشر: مان دي بيران وكونت فضلاً عن برغسن، وهو أنه من أن يدل عليه. ولعلنا نجد صنواً لباسكال في كيركيغارد، وآخر لمالبرانش في بيركلي. ولكن يعز علينا أن نجد نظيراً لديكارت.

جان فال

ينساق الباحث في هوية الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر إلى الحديث عنه من زاوية تنوعه وثرائه، ومن خلال وحدته الفسيفسائية، ويتخذ نمط تحليل للاتجاهات الثقافية التي تشكل أجيالاً عايشة أحداثاً كبرى، فأثر في تنوع اهتماماتنا، وتندر الإشكاليات العامة التي تصدت لها، وتنوع آليات البحث والفكر. ولا تتطلب عملية الوقوف عند أهم جنبات الظل في الفكر الفلسفي المعاصر بالضرورة تسليط الضوء على الأسماء الكبرى داخل كل جيل ثقافي، إنما الإشارة العامة ضمن السياق المحدد للبحث في الفعالية الممكنة، والإضافة المتميزة التي قد تفصح عنها أصالة المحاولة ذاتها، وتجذرهما وتأثيرهما في البنية الداخلية الغائرة للكيان الثقافي والفكري الفرنسي.

وتشكل «قضية دريفوس» (Affaires Dreyfus)، وثورة «ماي ١٩٦٨» علامتين فارقتين في سيرورة الحياة الفكرية والثقافية الفرنسية، ونقاط توقف مهمة، باعتبارهما محطتين نسجتا بمصاديقهما المصير الثقافي المعاصر في فرنسا، بل وفي العالم،



لتطبع الفلسفة الفرنسية بروح النزعة الفردية، والسعي الحثيث نحو تأسيس «سياسة الفرد ضد سياسة السياسة، سلطة الفرد ضد السلطة»^(١).

إن تمثل حاضر الفكر الفلسفي الفرنسي مرهون بتبنيه من خلال أساليب فلسفة الأُسُس، والتي تحمل خصائص فلسفة الغد. فإذا أُلجنا النظر في فلسفة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تلوح لنا ملامح الصراع من خلال النقد وإعادة النقد وربما نقد النقد، كان قائماً بين الكلاسيكيين والرومنسيين.

وأول ما يطالعنا في واقع هذا السجال، مظاهر الاهتمام بالظاهرة النفسية، فهي «الجهد» عند مان دي بيران (Maine De Biran) و«الذاكرة» عند برغسن (H. Bergson). كما لا يجب أن يخفى عنا ذلك التركيز على التفاوت القائم بين مختلف المجالات (الوجود أو الفكر)، والتي لن يصعب علينا أن نجد بخصوصها إجماعاً بين فلاسفة القرن التاسع عشر. هذه الخاصية تشكل الميزة الأساسية للفلسفة الفرنسية، من خلال الإقرار بوجود مستويات للحقيقة، حيث لا يكون مقبولاً الخلط بينها. ويعتبر باسكال أول فيلسوف عبّر بوضوح عن هذه الفكرة، عبر الإقرار بنظريته حول الأنظمة الثلاثة. كما نجد مثيلاً لهذه الفكرة المولدة عن الديكارتية، عند كل من أوغست كونت وبوترو (Boutroux).

وشكلت أهمية «فكرة النظام» داخل المنهج الديكارتية حافزاً على إقامة الفوارق في الأشكال الحيوانية أو الاجتماعية، عند فولتير ومونتسكيو وكوفيه ومان دي بيران وكونت. واستهوت هذه الفكرة لمبرانش في نظريته إلى العالم، كما استفاد منها باسكال في تعريفه لنظام القلب، واتخذت فكرة النظام عند برغسن طابع نظامين متميزين: آلي وروحي، مركّزاً على النظام الأخير تأكيداً لفكرة الحضور في الفكر الفرنسي.

من اليسير الوقوف على ما سيلقاه التركيز على الطابع العلمي للإدراك من إغراء لدى برغسن ولمبرانش، حتى عدت الفلسفة الفرنسية فلسفة للفكر والوجدان: القلب في لغة باسكال والحدس عند برغسن. وهي حقيقة يقرها برنشفيك (L. Brunschvieg)، كما يقرها برغسن وقبله ديكارت. كما ارتبطت فكرة الحرية

(١) محمد الشيخ، المثقف والسلطة (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩١)، الصفحة ٢٥.



وفكرة «الفرد» ارتباطًا صميميًا بكيان الفلسفة الفرنسية، واحتشدت للدفاع عنها كل التيارات والحساسيات الفكرية في فرنسا. وما الشك الديكارتي سوى بادرة حرة تنتهي بفكرة الفرد عند برغسن، في حين تبدأ الفلسفة الديكارتية بها. ثم إن نظرية برغسن في «الديمومة»، تتضمن معنى الحرية، وتؤكد فكرة الفرد باعتبارها تضمن حرية الأنا.

وقد شكل ارتباط فكرة الحرية بفكرة الكينونة أحد أبرز سمات الفلسفة الفرنسية، قضية ملحة منذ اللحظة التي جهر فيها ملبرانش برأيه في الكينونة والوجود. كما أن الاهتمام بالفروق، وبقضايا الفرد وشؤون الكائن والكينونة، ميزة أساسية في الفلسفة الفرنسية يجوز أن تطلق عليها تسمية «فلسفة الفروق والمتغيرات». وهذه المسألة بالذات هي في صميم «فكرة الإضافة» والتي هي أوضح حقائق الفلسفة الفرنسية ثراء في أواخر القرن التاسع عشر.

أما مطلع القرن العشرين، فقد شهد أسماء وتيارات ومذاهب ساهمت في ترسيخ «فكرة الذات»، و«مبدأ الفردية»، مفصحة عن نزعة حيوية حدسية فجّة متمثلة بفلسفة برغسن عن الديمومة والتطور الخلاق، وهي التي لم تخل من نزعة روحية أكثر إيغالاً في الذاتية. في هذه الأثناء بلغ تأثير كانط أوجه، فساعد على تحرير هذه الفلسفة من هيمنة هيغل وكونت. فجاءت معادلة برنشتيفيك الراضية للحدس البرغسوني، والمؤمنة بالعلم بقدرة العقل. غير أن مثاليته الأكاديمية قد دفعت به إلى تبني توجه روحي لم يختلف في العمق عن لحظة اكتشاف «الميلوديا الداخلية» عند برغسن.

أما الإسم البارز في قائمة «جيل الأساتذة»، فهو إيميل شارتييه الملقب بـ«آلان» (Alain)، الذي لم يخرج عن جوهر التقليد الفلسفي الفرنسي، من حيث انغماسه في ميثولوجيا عقلية تستند إلى مفاهيم ميتافيزيقية حول ما يسمى بـ«الطبيعة البشرية». إن اهتمام آلان بالفرد وحساسيته من لعبة السياسة وتنظيماتها القمعية والتي تختفي وراء أقنعة ثقافية، جعلت منه بامتياز أحد أبرز رموز الفردانية السلمية المطلقة. ويكشف التحليل الكرونولوجي لفكر «جيل الأساتذة» عما يسميه ريمون أرون



(Raymon Aron) بـ«الشمولية اللاتاريخية للفكر الفرنسي»^(١)، حيث جعلت منه مثالية تكوينه الأكاديمي، ونزوعه إلى ضرب من توجه حيوي حسي، وخضوعه لتصور ميتافيزيقي عن «الطبيعة البشرية» الخيرة^(٢)، جيلاً هزياً مغلقاً على نفسه «جاهلاً بما يحدث بالخارج»^(٣). ويبحث كلود ديجون (Claude Digeon) في كتابه **الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي في الأسباب غير المعلنة لانغلاق الفكر الفرنسي على ذاته** حينذاك، فرد ذلك إلى عامل تاريخي - قومي حاسم يتمثل في عقدة فرنسا حيال ألمانيا إثر هزيمة ١٨٧٠^(٤). يضاف إلى ذلك الروحانية الكانطية الضيقة، والفردانية السلمية المطلقة، والتي تنتهي بفكر «جيل الأساتذة» إلى طريق مسدود^(٥).

وكان لا بد من شكل جديد للتفلسف، أو على الأقل طريقة مغايرة للنمط العام الذي حكم الفكر الفلسفي في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية. وهي المرحلة التي سيتم فيها اكتشاف الفلسفة الألمانية، والولع بفينومينولوجيا هوسرل وأنطولوجيا هيدغر. فبدأ مغامرة «جيل الأزمنة الحديثة» للحالة الفكرية والاجتماعية السائدة، وذلك بإبراز ولعهم بالفكر التاريخي والتاريخانية لفهم المجتمع، ودخول معترك الحياة السياسية، في سبيل تحقيق المزيد من الوعي بكوميديا وتراجيديا الناس في المجتمع.

إن ما اكتشفه الجيل الجديد هو أن فكر «جيل الأساتذة» لم يعيش تجربة الشر، فلم يقيم للشر جينالوجيا ولا تاريخاً، كما يصرح بذلك سارتر: «لم يكن الشر أمراً يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد». وهكذا نكون على أبواب مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، مع جيل أغرم بالتاريخ واستنفذ جهده في أنطولوجيا وجودية اختصرت الحديث عن التاريخ في صيغة المفرد، وفهمت الوجود في كونه وجود أفراد.

(١) R. Aron, *Mémoires 50 ans de Réflexion Politique* (Paris: Julliard, 1983), p.p 67- 68.

(٢) J.P. Sartre, *Situations II* (Paris: Gallimard, 1978), p. 243.

(٣) *Mémoires*, op. cit., p. 41.

(٤) C. Digeon, *La Crise Allemande de la Pensée Française (1870-1914)* (Paris: P.U.F, 1957), p. 7.

(٥) محمد الشيخ، «مشروع التفكيك لدى جاك دريدا»، في: مجلة دراسات عربية (بيروت)، العدد ٨/٧، السنة ٢٧، الصفحة ٥١.

أولاً: سارتر والقلق الوجودي

في اللحظة التي يكشف فيها سارتر مغامرة «جيل الطبيعة البشرية»، فإنه يقنع بأن الولوج بالتاريخ سيتحول معه الصراع في الستينات إلى حقل العلوم الإنسانية: «لقد أحسنا بضغط التاريخ علينا، في كل ما كنا نلمسه [...] اكتشفنا نوعاً من تذوق التاريخ، أي خليطاً من الأبدى والزائل»^(١). وهذا لا يعني «سوى أن نأخذ الشر مأخذ الجد»^(٢)، وهو ما يتطلب إجراءً يجب معه أن «نأخذ نوعاً من الجدية في الالتزام دون أن نفقد درجة معينة من العنف [...] يجب أن نعثر على عنف للعقلانية»^(٣).

وربما كان سارتر أسيراً للتقليد الفلسفي الفرنسي، حيث إن رفضه لفكرة اللاشعور الفرويدي لا يخرج عن دائرة تأثيره بمذهب الكوجييو الديكارتي: «إنني كنت عاجزاً عن فهم فرويد لأنني كنت فرنسيّاً، وقد تغذيت من التقليد الديكارتي المشرب بالعقلانية، والذي كانت فكرة اللاشعور تصدمه بعنف»^(٤).

في هذا الصخب والغوغاء نشأت «رسمياً» الوجودية الفرنسية، لتمثل لحظة انعراج حاسمة في القرن الحاضر. من هنا، جاء ثراء الوجودية لكونها تحقق عملية تلاق بين حقبة وإنسان، فتكتشف فرنسا ثراء سارتر بجهده القوي والمتنوع. ويحدد سارتر الواقع الجديد الذي يبحث فيه الفكر الوجودي الناشئ: «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الحياة [...] إننا نطمع إلى واقع مطلق»^(٥). ويعبر سارتر عن طموحه الهادف إلى تجديد الفلسفة الفرنسية، وإعادة اكتشاف مأساة الحياة، بعد أن اصطدم - كما هو حال جيل عصره - بفلسفة طغى عليها خطاب «رسمي»، مطبوع بنزعة عقلانية غارقة في المثالية. فيضيق سارتر الخناق على «العلوم الإنسانية المتنفذة» (Engluées) في ائتلافها، وفي روحها التحليلي، وفي جمود تفسيراتها الآلية. والثورة

Situation II, op. cit., p. 243.

Ibid., p. 246.

J.P. Sartre, Cité par M.A. Burnier, *Les Existentialistes et la Politique* (N.R.F. Gallimard, 1947), p. 168.

(٤) نقلاً عن، عبد العزيز بن عرفة، مجلة دراسات عربية (بيروت: دار الطبيعة)، العدد ٥، السنة ٢٥، الصفحة ١٠١.

J.P. Sartre, *Question de Méthode*, In *Critique de la Raison Dialectique*, tome I (٥) (N.R.F. Gallimard), p. 23.



ضد عالم «الاحتمية» وإعادة طرد «الأنا» و«الصورة» و«الانفعال» من الوعي، وإعادتها إلى شفافيتها ووضوحها الأولي. هذا ما يحياه البحث الفلسفي السارترى، الذي يسير ضمن دلالة الفينومينولوجيا الهوسرلية.

هكذا، شكلت الوجودية بالنسبة لشباب فترة الخمسينات من هذا القرن مسلماً فريداً. وهكذا كان فكر سارتر، في نظرهم، الهواء النقي، ومنفذاً للخروج من القلاع السكولاستيكية المنيع، والملاذ الأمين من وجه «ثرثرة» أساتذة السربون (Sorbonnard). وهذا ما عبر عنه جيل دولوز بالقول: «إننا وسط سكولاستيكية أسوأ من العصور الوسطى، ولحسن الحظ كان هناك سارتر الذي مثل مجرى الهواء بالنسبة إلينا»^(١).

هذه إذًا بعض ملامح المجد والشهرة اللذان حظي بهما سارتر في فرنسا، في الوقت الذي كان يقوض فيه مخزون أفكار ما قبل الحرب العالمية الثانية. وحيث استولى حقد دفين، ونشوة، في الوقت ذاته، حول تلك الفكرة القائلة بأن الإنسان ملزم أن يكون حرًا.

في مقال له تحت عنوان «المادية والثورة» (Matérialisme et révolution) سنة ١٩٤٦، أراد سارتر إيصال رسالة إلى الماركسيين، فحواها اتهام الفكر الماركسي بالعلموية، تمهيداً لاستبداله بفلسفته الخاصة كفكر ثوري، يتحمل على الدوام المجازفة^(٢). ولم تسلم انتقادات سارتر من ردود ماركسية عنيفة تلخص في اتهامه ببعث روح القنوط لدى الشباب، ودفعهم إلى الاستسلام لسكون الكينونة، ولسكون الإله. إذ إن الوجودية، بحسب الاتهامات الماركسية لها، تقيّد الفرد في حرية غير معقولة، وتزج به في متاهات مواجهة مجانية ومحمومة مع بني جنسه، باعتبار أن «الجحيم هو الآخرون». لكن هذه الردود، كانت مناسبةً لدعوة سارتر إلى فلسفة تكون سالمةً من الوهم والخداع العلمويين، الذين فيهما الفكر الماركسي حسب رأيه.

إن سارتر، وانطلاقاً من قناعته بضرورة «فعل» الفلسفة واستقلاله عن العلم، كان له «فعل متشكك ورافض لادعاء الماركسية العلموي. الأمر الذي جعله يصوغ نظرية

G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues* (éd. Flammarion), p. 18.

(١)

F. Ewald, in: *magazine Littéraire*, n° 320/Avril 1994, pp. 19-20.

(٢)

لأثروبولوجيا توليفية، كإمكانية متاحة لفهم الظاهرة الإنسانية. وهذا ما قد يظهر أصالة الإضافة السارترية في تقديمه للعلاج الناجع للقصور الماركسي، بعد أن توقفت «المكنة» الماركسية عن العمل أو كادت. لذلك، كان ينبغي إعطاؤها دفعة جديدة انطلاقاً من موقع فلسفي مختلف. ويوضح أندريه روبينه (André Robinet) هذا القصور، باعتبار أن الماركسيين بفهمهم للمستقبل كمجرد تكرار قد أحالوا الديالكتيك إلى مجرد آلية، وذلك بتحويلهم التاريخ إلى ضرب من المعرفة، حيث يفقد الوعي دوره المحرك بوصفه العنصر الأساسي في الماركسية، لأن الإنسان الفاعل لا يندثر في ديالكتيك طبيعي أصم، بل يفعل من الداخل، ويساهم في صنع الحقيقة التي تتميز عن الكائن^(١).

مع ذلك، يعتبر روبينه أن الوجودية بمثابة تحضير للماركسية، تتمثل مهمتها في جانبها النقدي الهادف إلى إيقاظ الديالكتيك بمعالجة الإسراف في استبعاد الذات. لذلك، تمت استعانة الفلسفة بالأدب «الملتزم» متمثلةً فعل المبدع الدرامي (المأساوي)، مما يجعل دور الفنون (المسرح، الأدب...) هو بعث الحياة في الحرية الغافية^(٢). في هذا السياق، كان من الطبيعي أن يترجم الفكر الوجودي عن ذاته بالمأساة، قبل أن يترجمها بالفلسفة.

هناك ثلاثة اهتمامات لازمت سارتر طوال مسيرته الفلسفية، ووجهت اختياراته الفكرية، هي: التحليل النفسي، والتاريخ، والماركسي. فقد سعى سارتر إلى إيجاد ضرب مختلف من التحليل النفسي، أسماه بـ«التحليل النفسي الوجودي»، معتمداً مقولتي «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاته». أما اهتمامه بالتاريخ، فيظهر في حديث سارتر عن فكرة انفتاحنا على التاريخ، وعلى كياننا المقيد بالوضع.

وتتحدد الملامح العامة لفلسفة سارتر الوجودية من خلال أربع مقولات، هي: «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاته» و«الوجود» و«العدم». وقد استمد سارتر التمييز الذي أقامه بين «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاته» من الفلسفة الهغلية. هذا التمييز الذي سيصير فيما بعد العلامة الفارقة بين السارترية والهغلية. إلا أن ما يميز سارتر

(١) أندري روبينه، الفلسفة الفرنسية، ترجمة جورج يونس، سلسلة «ماذا أعرف» (بيروت - فرنسا:

المشورات العربية)، العدد ٨، الصفحة ١١٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.



عن هيغل هو ذاك التحديد لهوية كل واحدة من المقولتين، وخصوصاً «الشيء في ذاته» الذي هو برأيه كثافة، على عكس ما رآه فيه هيغل من تضمين واحتواء.

وفي بيانه للصلة بينهما، يظهر «الشيء لذاته» كثرة في كيان «الشيء في ذاته»، وهذا ما يكشف عن بعض ملامح النزعة الموضوعية في فلسفة سارتر، وعلامة على أن «الشيء في ذاته» سابق على «الشيء لذاته» بحسب التقليد الفلسفي الفرنسي في جذوره الديكارتية، بيد أنه لا وجود «لشيء في ذاته» إلا وهو «لأجل ذاته»، وهذا إصرار موروث عن التقليد الفرنسي القائل بأولية الفكر.

إذا كنا مجبرين، بحسب الطرح السارترى، على أن نكون أحرارًا، فإن الإشارة إلى الوجود في صلتها بـ «الحرية العدمية»، تثير الكثير من الغموض حول دلالة الحرية بالذات: فهي لا شيء، عدم، سلبية مطلقة، وبالتالي فليس للإنسان أي مصير، كما يذكر ذلك ميرلوبنتي (M. Merleau-Ponty) عندما يشير إلى أنه إذا كانت الانتقادات الكاثوليكية في مجملها ترفض الكائن الخامل، وحده الحرية الرشيق، فإن ما تريد السارترية إثباته هو أن للإنسان مصيرًا مشابهًا لمصير الأشياء^(١). كما عبر هنري لي فيفر (Henri Lefebvre) عن حيرته الشديدة حيال مفهوم الحرية في الوجودية السارترية بالقول: «ما هي هذه الحرية، وهذا الخيار المتواصل، والذي يريد كل صباح أن يوقظني، لأختار بين أن أكون فاشيستيًّا وضد فاشستي»^(٢).

وهكذا، فإن سارتر حين يرتل على مسامعنا ملحمة الإنسان الكامل، فإنه يظهره لنا وهو مغث (Nauséeux) وسادي (Sadique). وهذا يعني أن الوجودية فلسفة صارمة، لا تعطي أي حق للإنسان، ولكن تقر بواجبات فقط: فلا يوجد حق في التكافل، بل يوجد واجب في التكافل. وبالنتيجة، فإن الوجودية ليس لها شيء تقترحه كمسكن «للعقل» بل ربما «للروح» أيضًا. ولعل اعتراف فوكو بفضل جيل «الأزمة الحديثة» يعبر بشكل مبطن عن استحالة الصراع مع الجيل الجديد إلى حقل العلوم الإنسانية: «لقد اكتشفنا بشكل مفاجئ ودون سبب ظاهر، منذ حوالي خمس عشرة سنة، أننا

M. Merleau-Ponty, *Sens et Non Sens* (Paris: Nayel, 1948), pp. 148-149.

H. Lefebvre, *Les lettres Françaises*, Décembre 1945.

(١)

(٢)



مفروقون في البعد عن الجيل السابق جيل سارتر وميرلوبوتي، جيل «الأزمة الحديثة» الذي شكل قانوننا في التفكير ونموذجاً في الوجود»^(١).

يمكن التأكيد أن الفكر الفلسفي الفرنسي يوجد في منعطف حاد، وأمام وعي الضائقة الموسومة بالشك يسوق إلى المطالبة بقواعد، بنظام، وليس إلى ما كانه النداء السارتر، إلى ما يقرره كل واحد من حياته: إنه الولع بالبنية، وبالفكر البنيوي وتطبيقاته في شتى حقول العلوم الإنسانية.

ثانياً: الثورة البنيوية

إن المتفحص في بنية الخطابات وغالبية الأبحاث والدراسات في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وبصفة خاصة في فرنسا خلال الستينات من هذا القرن، يدرك مدى التقهقر في الحديث عن «الوجود»، و«الذات» و«الإنسان»، و«التاريخ»، واصطناع البحث في موضوعات «البنية»، و«النفس»، و«النظام»، و«اللغة»، و«المفاهيم»، و«اللاشعور». وقد ساعدت هذه الثوابت النظرية في صياغة الأطروحة الفلسفية المعاصرة لحساسيات فكرية ومنهجية مختلفة، ووفق استراتيجيات وآفاق متباينة، تلتقي جميعها في المناداة بإلغاء الذات، والتبشير بقرب «أقول الإنسان» من الفضاء الفكري والثقافي المعاصر، وتنادي بضرورة التخلي عن أوهام النزعة الإنسانية والفكر التاريخي. وهي التيارات التي تنزل في الفلسفة المعاصرة تحت اسم تيار «موت الإنسان»، وتنتهي - باستثناء هيدغر - إلى ما يمكن تسميته بـ«المدرسة البنيوية الفرنسية». وهي تمتد من فلسفة الميتافيزيقا عند كل من نيتشة وهيدغر ودريدا، والتحليل النفسي عند جاك لاكان وخطاب الأثرولوجيا البنيوية عند كلود ليفي ستروس، وانتهاءً بالمشروع النقدي عند ميشال فوكو.

وهكذا، عرفت ضفاف السان، وفي الفترة الفاصلة بين ١٩٦٠ و١٩٦٥، نشأة مشروع فكري هيمنت عليه «الثقافة الجديدة» في فرنسا، وتبشر «بتلاشي الأفق

الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الأوروبي دلالات وجوده منذ ألفي سنة^(١). ونفي أي إمكانية نحو أنسنة الوجود لصالح القول بضرورة دراسة ظاهرة اللاشعور كظاهرة لغوية.

وأصبحت «البنية» (La structure) سيدة العلم ورائدة التفكير الفلسفي. وسطع نجم البنيوية، خصوصاً بفضل الجهود التي بذلت في سبيل عملية الإحياء والتجديد لفكر نيتشة وهيدغر، كمصدرين نظريين في إشكالية الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

إن «التطبيقات» التي عرفها «التحليل البنيوي» جعلت من البنية كلمةً فضفاضةً، ولفظاً متعدد الدلالات (Polysémique)، لا يكاد يعني شيئاً، لأنه يعني كل شيء. وأصبحت كلمة «بنية» رديف «المعرفة» وتحمل طابع «العصرية» و«الحداثة». وأصبح إغراء هذا المصطلح لا يقاوم، نظراً لشعور الإنسان المعاصر بحاجته الملحة نحو الإمساك بوحدة الواقع وضرورة تقعيده، لتجنب حالة التعقيد التي تخرق تلك الوحدة. كما حمل لفظ «البنية» في حشياته حلم العقل البشري بوضع يده على «الموضوع» وإدخاله ضمن شبكة منظومته العقلية.

لقد أصبح لفظ «البنية» يشير إلى إمكانية تملك تلك الوحدة المفقودة التي تضمن للعقل فهم الواقع، وضبط المواضيع، وبالتالي تلبية حاجة ملحة للعقل نحو إشباع فهمه إلى النظام الأولي المفقود. حتى أصبح من النافل القول بأنه وراء «البنيوية» تقف إبستمولوجيا خفية، تطمح إلى ضرب من «الوضعية الجديدة» لجهة كون «البنية» لا تعبر فقط عن ذلك «الكل»، بل تشير خاصة إلى أن «الموضوع» هو بالأساس «نظام» (Ordre) و«نسق» (Système) ومن الممكن إدراكه وتمثله، وذلك عبر القطع مع كل ما هو «معاش»، في سبيل فهم «الواقع». إذ إن السبيل إلى بلوغ «الواقع» يتحدد في بالنهاية انطلاقاً من عملية إقصاء «المعاش».

لقد شكلت أبحاث تربتسكوي (Troubetskoï) ثورةً منهجيةً في حقل الدراسات الفونولوجية (Phonologie)^(٢) حيث مدت الفكر البنيوي بزخم ميتودولوجي، جعلت

(١) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٢)، الصفحة ٩.

(٢) حصر تربتسكوي المبادئ الأربعة في منهجه الفونولوجي في التالي: (أ) الاهتمام بالبنى السفلية للاشعور، =



من البنيوية أكثر الحركات الفكرية المعاصرة وعيًا بالطابع اللغوي لكل أشكال إبداعات الإنسان. ولم يعد الإنسان المعاصر ليجد تحديدًا مناسبًا للتعريف بنفسه إلا باعتباره مجرد «بنية» و«ذات دالة» (Homo signifiants).

ولعل تشديد البنيوية على «العلاقات» لا على «المعاني» جعل منها اللغة الشارحة للحضارة المعاصرة أو «ميتا- لغة» (Métalangage) للثقافة المعاصرة. لذلك، فإن الاهتمام باللغة كان بهدف البحث عن بنيات أو أنساق تسمح بالتخلص نهائيًا من أوهام الميتافيزيقا، والتحرر من ربكة الأيديولوجيا، بهدف التواجد على أرضية صلبة كفيلة بفتح كل أبواب «العلم» الموصدة في وجه الفلسفة، من خلال فك شفرات الطبيعة اللاشعورية للظواهر الاجتماعية، وتحليل الطابع الرمزي للثقافة البشرية. الأمر الذي يفضي إلى إبراز الدور الفعال للبنيوية كفضاء مشترك بين مفاهيم «اللاشعور»، و«اللغة» و«الثقافة».

لقد فتح التفكير البنيوي أمام العقل البشري آفاقًا رحبة لعلم إنسان شامل هو: «علم التواصل العام»، حتى باتت البنيوية لسان حال الإنسان المعاصر الذي لم يعد يؤمن بالفلسفة، ولكنه يأبى مع ذلك إلا أن يكون فيلسوفًا خارج نمط التفكير الوجودي، وعقم التفكير الأكاديمي الكلاسيكي للفلسفة المعاصرة في فرنسا.

والتحليل البنيوي لا يعتمد فحسب إلى وصف طريقة انتظام، والتشكل التنظيمي لأي موضوع، بل يهدف إلى القيام بتأسيسه وبنائه. بمعنى أن الهدف من كل عملية تحليل بنيوي ليست مجرد اكتشاف القانون الخفي لأي نسق، أو الوقوف على مجموع العلاقات القائمة بين عناصره، بل في التوصل إلى الكشف عن القانون المؤسس للنسق، وذلك وفق مستويات ثلاثة تسمح بتحقيق مفهوم «البنية»، وهي: «المستوى القصدي»، و«المستوى النسقي»، و«المستوى البنائي»، وهذا الأخير هو الأهم.

إن للبنيوية رسالة علمية تجعل من النشاط الذي تقوم به يصنف في دائرة

= والظواهر اللغوية الشعورية، (ب) دراسة العلاقات القائمة بين الحدود، (ج) القول بـ «نسق» محكم يؤلف تلك «العلاقات الضرورية»، (د) السير وفق منهج استبطاني منطقي يسمح بالوصول إلى قوانين عامة.

الإستيمولوجيا، أكثر من انتمائه إلى منظومة الفلسفة أو الإيديولوجيا. وهذا الأمر يجعل من «التحليل البنيوي» انقلاباً فلسفياً حقيقياً، وثورة كوبرنيكية من نوع جديد. وهذا ما عبر عنه فوكو بالقول: «إن البنيوية كانت أكثر المجهودات تسقيفاً لإخلاء عدد من العلوم الأخرى، وحتى التاريخ في النهاية من مفهوم الحدي»^(١). غير أن ما يروج له من نفي اعتبار البنيوية فلسفة، بقدر اعتبارها مجرد منهج للبحث العلمي حول دراسة الظواهر عمومًا، والظواهر الإنسانية خصوصًا، من وجهة نظر البنية، لا يمكن لهذا اللغظ المثار حول علمية التحليل البنيوي، من تجنب الإشارة إلى انزلاق البنيوية من مجال «المشروع العلمي»، وانكشافها على حقل «الأيديولوجيا» ومجال «التفلسف».

إن هذا الاتجاه الفلسفي المعاصر قد ظهر كتعبير عن حاجة الإنسان المعاصر إلى إشباع حاجته إلى مشروعية نظرية علمية. إلا أن في محاولة إنكاراً قدرة الإنسان على صنع تاريخه الخاص تعبيراً عن رفضها لكل نزعة إنسانية، وإنكار لفكرة «التقدم» و«المبادرة التاريخية»، واعتبار «الوعي» مجرد سهم خاطف يخترق الإنسان كالبرق، وحيث لم يبقَ أمام هذا الإنسان سوى الاعتراف بدنوّ أجله، وأقول نجمه، وما عليه سوى الاستلقاء على نعش «النظام».

وعلى الرغم من محاولة بعض المفكرين، من أمثال فوكو^(٢) ودريدا، رفض كل محاولة يقصد من ورائها الخلط بين تفكيرهم و«التفكير البنيوي»، غير أن ما يدينون به للتحليل البنيوي لا يمكن التنكر له داخل تفكيرهم الفلسفي العام، وما فيه من سمات عامة مشتركة تجمع بين كل المنتمين إلى الفكر البنيوي. وفي مقدمة تلك السمات اكتشاف الفضاء الرمزي كإمكانية ثالثة تضاف إلى مجال الواقع وفضاء الخيال.

ونظرًا لما لدلالة لفظ «البنيوية» من معانٍ مائعة، فإن هذا ما يجعل من «التفكير البنيوي» مجموعة من اللقاءات الفكرية بين حساسيات تنظر إلى «البنية» باعتبارها نظامًا مكتفياً بذاته، لا يحتاج في إدراكه والبرهنة عليه إلى أية إهابة. وهكذا، شكّل «الفكر البنيوي» أحد المراكز الأساسية المكونة لفكر «جيل الاختلاف». وهو الجيل

(١) ميشال فوكو، حوار مع فونتانا، نص ملحق بالترجمة العربية لـ نظام الخطاب، الصفحة ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٧٠، يقول فوكو: «ولا أرى من ممكن أن يكون مضاداً للبنيوية أكثر مني. لكن ما هو مهم هو أن لا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية».



الذي بدأ بالظهور منذ الستينات، عندما دخل في سجال مع جيل «الأزمة الحديثة»، ليرسم لنفسه مسارًا متميزًا. لا سيما وأنّ تصدّع الحضور (الوعي) يطال مفهوم الأصل ذاته، ويقحم العود الأبدي النيتشوي داخل سيرورة الكائن، مما يحيل التفكير (عند دريدا) إلى استراتيجية شاملة تلتقي مع أركيولوجيا فوكو في «هدمها» للأصنام الميتافيزيقية.

يلح «فكر الاختلاف» على أن مجاوزة حد انغلاق الحقل الميتافيزيقي لا يعني - عند فوكو كما هو الحال عند دريدا - مقابلةً بأخرى، كما أنه لا يعني نقدًا للنصوص الفلسفية، أو تحليلًا لها، بل إن الجهد التفكيكي ليس سوى مجرد استراتيجية تسمح للفلسفة بالعمل عبر هوامشها (تحليل آليات السلطة مع فوكو). لا شك أن التحدي الرئيسي للجهد التفكيكي هو تلك التراتبية العنيفة للمفاهيم الميتافيزيقية التي أقامتها الميتافيزيقا عبر تاريخ التفلسف البشري. بحيث إن تفكير الميتافيزيقا هو تفكير في الجينولوجيا المؤسسة للمفاهيم الميتافيزيقية، وهو ما يتطلب اقتلاعًا من الجذور لهذه التراتبية عبر «القلب» و«الزحزحة»، حتى يتم في النهاية هدم كل إحالة، بل كل مركز صانع للتراتيبات بهدف القضاء على كل مركز.

إن ما يشغل بال «فكر الاختلاف» هو وضع حد للميتافيزيقا، بيد أنه إذا كانت كل فلسفة مشدودة إلى ماضيها، فإن فكر الاختلاف يرتبط بصلة حميمة بهذا الماضي الفلسفي، والمسمى ميتافيزيقيا، حيث يعتمد «فكر الاختلاف» إلى الوقوف عند المعالم الرئيسية للفلسفة الحديثة في سعيه للقضاء على الفكر الميتافيزيقي، عبر شكل جديد من التفكير يقطع مع منطق الهوية الكلاسيكي، ويساهم في إثراء النقاش حول فكرة «الانغلاق» التي أدخلت في صلب اهتمام الفلسفة المعاصرة^(١). هذه الفلسفة التي انصب همها على وضع حد للميتافيزيقا عبر تفويضها وخلخلتها أسسها. وهذا يتطلب اتخاذ إجراء بحق مشكلة الذات الإنسانية التي تختزل الوعي، باعتبار هذا الوعي يجعل من الذات مركزًا للكون. كما يقتضي تخوم فلسفة الوعي أو الحضور

(١) بعد طرح نيتشة «فكرة الانقلاط» للمباحثة والمساءلة يتصدى هيدغر لهذا الاهتمام الجديد للفلسفة المعاصرة، حيث يجعل من مشروعه في «تفويض الميتافيزيقا» فلسفةً لتاريخ الميتافيزيقا الغربية.



في ادعائها بأن كل ما هو واقعي عقلاني. أي إن كل واقعي لا بد للذات البشرية - كمركز للكون - أن تستحضره وتتمثل مفاهيمه العقلية.

إننا أمام محاولة لتفكيك الميتافيزيقا ومجاوزتها، عبر التفكير في الجينالوجيا المكونة للمفاهيم الميتافيزيقية. لذلك، يتوجه اهتمام دريدا إلى «الكتابة» أو «اللاعقل»، ليجعل من نقده لتمرکز الذات الغربية حول العقل محاولة للإفلات من فكرة المركز ذاته، وتفكيكاً لفكرة الأصل^(١). ولا يتعلق الأمر بمحاولة للقفز خارج الميتافيزيقا مع الاستقرار فيها. إذ لا يوجد وراء الميتافيزيقا سوى اللغة أو الكتابة. ولما كان نظام اللغة ونظام الكتابة لا ينفصلان عن نظام الميتافيزيقيا، كان العمل التفكيكي محاولة اختراق دائمة تأكل أبناءها^(٢).

ثالثاً: فلسفة دريدا البلامركز أو الوجه الآخر للميتافيزيقيا المعايير لذاته

«إنك حين تستعمل مفهوم الضرورة فإنك تبقى ضمن مركزية العقل، ضمن العقلانية أما أنا فقد خرجت منها من زمان».

جاك دريدا

لا شك أن العقبة الكؤود التي يواجهها النص التفكيكي عند دريدا هو النص الهيجلي والتأويلات المتسلمة (جون هيبوليت J. Hypolite)، وألكسندر كويري Alexandre Kwiri)، والتي عملت على خنق الفلسفة باسم منطق الهوية، وأرادت أن تستنفذ كل إمكانيات الفكر. فكانت محاولته إحداث شرح داخل هذا السور المحكم الإغلاق، أحد أهم خطوات مشروع دريدا التفكيكي. كما أقر دريدا باستحالة تأسيس أنطولوجيا غير ميتافيزيقية من داخل فينومينولوجيا هوسرل، التي تظل قابضة داخل الميتافيزيقا، ويعيب عليه حصر الكينونة الأصلية للوعي فحسب، واعتباره - أي الوعي - بنية سابقة على تشكل اللغة.

من هنا، كانت قناعة دريدا بإقامة فكر اختلاف رهين عملية عكسية، وقلب من الداخل لفينومينولوجيا هوسرل قصد تخطي مركزية الوعي. ويعترف دريدا،

J. Derrida, *Positions* (Minuit, 1972), p. 22.

Ibid, p. 22.

(١)

(٢)



بدون موارد، بتمثله لفكر هيدغر، ويسجل حضوره القوي في فكره، فيقول: «لا شيء مما أحوله كان ممكناً لولا انفتاح الأسئلة الهيدغرية»^(١). لكن سرعان ما كان «تفكيك» دريدا يروم التميز على تقويض هيدغر الفينومينولوجي. فيزايد على هيدغر، ويدعي أن انفلات الميتافيزيقا يحاط عنده بأسلاك شائكة، في حين تكون بعض انفلاتات الميتافيزيقا حاضرة عنده. فيكون آخر فيلسوف ميتافيزيقي، في نظر دريدا، هو هيدغر، بعدما كان نيتشه في تقدير هيدغر آخر عنقود في سلسلة الفلاسفة الميتافيزيقيين.

تري فلسفة التفكيك عند دريدا أن خلخلة مسألة «الحضور» وتصدعه يطال مفهوم الأصل ذاته، مما يجعل من التفكيك استراتيجيا شاملة تقاطع مع أهداف الجنيولوجيا في هدمها «للأوثان» الميتافيزيقية. غير أن ملاح التفكيك، من حيث كونه تفكيكا واكتشافا للمهمش داخل النص الفلسفي، تجعل منه آلية مغايرة لتقنيات الهدم النيتشوي، ويبرر في الوقت ذاته ولع دريدا بتاريخ الفلسفة، ومباشرته النصوص بعناية، وبقدر كبير من النباهة. وهو اهتمام يبدو فيه - في نظر فوكو - كثير من المبالغة^(٢).

لكن هذا التعيين للنص لم يمنع دريدا من توضيح اختياره في أن مفهوم النص لا يجب أن يؤخذ في معناه الضيق، بل في إطار أوسع. إذ إن تفكيك النصوص الفلسفية ليس نقداً ولا تحليلاً لها، وإنما هو استراتيجية: «إننا نتسلل إلى فكر الاختلاف عن طريق موضوع الاستراتيجية»^(٣).

ليس التفكيك، من حيث هو مجاوزة للميتافيزيقا، نقداً للنصوص الفلسفية، ولا تحليلاً لها، بل هو استراتيجية يتسلل دريدا من خلالها إلى فكر الاختلاف^(٤)، لاكتشاف «قوى العمل» في النصوص الميتافيزيقية. وهي، في الوقت عينه، قوى تفكيك له بحيث يصبح البحث عن المعنى بحثاً عن استراتيجيات الهيمنة، ولعبة تدوير إرادات الصراع بين المعنى والقوة.

Positions, op. cit., p. 18.

M. Foucault, *Histoire de la Folie* (Paris: Gallimard, 1972), appendice, p. 602.

J. Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 7.

Ibid., p. 7.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)



تقنيات استراتيجية التفكيك:

آلت استراتيجية التفكيك على ذاتها مواجهة «عنف التراتبية» التي تقيمها الميتافيزيقا بين المفاهيم بعنف مضاد: «عنف التفكيك». وهذا الأمر لا يتحقق إلا عبر اجتثاث هذه التراتبية من جذورها وبعنف، عن طريق القلب والزحزحة، حتى يتم القضاء على الأصل والمركز الذي تنبعث منه الترتيبات والتأصيلات وتعود إليه: «منطق الهوية الواحدة والموحدة والصانعة للهويات».

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تجعل استراتيجية التفكيك من الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص آلية للعثور على تناقضات وفجوات وتوترات داخلية، يقرأ النص من خلالها ذاته ويفككها (Se déconstruit) في النص ذاته وعبره.

فالتفكيك، عند دريدا، «فعل تكويني» و«لا تكويني» في آن واحد معاً: تكويني لأنه يفكر في الجينالوجيا المبنية للميتافيزيقية، ولا تكويني لأنه ليس مولها بفكرة المركز. ثم إن التفكيك من جهة كونه رسماً للجديد، ومنارةً تدير المعالم، لا يروم البقاء ضمن تخوم المركز، لأنه «فعل» يروم القضاء على كل مركز. وهو ليس مهووساً بفكرة الأصل، باعتباره قراراً موجهاً لاستئصال فكرة الأصل ذاتها. لذلك ينفي صفة السلبية عن التفكيك، ويعتبره عملاً إيجابياً.

ينطلق فكر التفكيك من أفق الفكر الفلسفي كقائمة نصوص مفتوحة وموحدة، ومختلفة في ذات الوقت، يصعب إخضاعها «للمعيار والمقياس ذاته»^(١)، مما يتطلب حسن المراس في تدبر آليات شفرة معينة تراعى خصوصية كل نص. إننا هنا أمام دراسة سيميولوجية تقوم على جدول الحضور والغياب، والظهور والاختفاء في الفكر المعاصر، ضمن مفهوم جديد عن «القراءة» يعتبر أن كل ما يدل على معنى يقتضي تأويلاً لدلائل وعلامات أخرى، ضمن ما يخفيه النص لعمل الاختفاء والتستر ذاته.

وهذا ما سعى دريدا إلى بلورته عبر سعيه الدؤوب لتأسيس أمر سلطوي، يقيم شكلين من التراتبية: تراتبية أفقية، وأخرى عامودية. أفقية تميز بين النصوص من

(١) حوار مع جاك دريدا أجرته مجلة *Autrement* الفرنسية، ونشر مترجماً في مجلة *العرب والفكر العالمي*، العدد السادس، ربيع ١٩٨٩ عن مركز الإنماء العربي، الصفحة ١٥٢.



حيث انتمائها وعدمه إلى الفلسفة. وعامودية تهتم بالمهمش، وتتقصى آلية «تصنيف النصوص الكبرى» في الفلسفة و«النصوص الصغرى».

فالتمييز الأفقي مؤسس على «جوالية العمق» و«هوية» الداخل ومنطقه، حيث تسعى استراتيجية التفكيك إلى التشكيك في منطق الداخل، واختراقه عبر تفكيك تعارضات: ظاهر/باطن، شكل/مضمون، محسوس/معقول... وفق حركة الإقصاء لمحل التراتبية ذاته. تلك الحركة في استراتيجيتها، تهدف إلى تفكيك هذه التراتيب جميعها بإلغاء مبدأ ترجيح منطق ضد الشكل على المضمون^(١). أما التمييز العامودي بوصفه منطقاً مؤسسياً قائماً على منطق التفصيل بين نصوص «صغرى» (كالمذكرات، والمراسلات...) لا تمثل سوى هامش لـ«نسق» النصوص «الكبرى»، فهو منطق مرفوض يجب تفكيكه، وتحليل آليته كتقويم يستند إلى أساس مؤسساتي ميتافيزيقي. إن ما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة لنص تجاوز سلطة نسق حاول احتواءه: هناك «النسق» وهناك النص، وفي النص توجد شروخ أو إمكانيات لا يمكن للخطاب النسقي أن يسيطر عليها. لذلك، كان لا بد من العثور على توترات وشروخ أو تناقضات يقرأ النص ذاته ويفككها فيه (Se déconstruit).

وينفي دريدا عن النص انسجامه الذاتي، فالنصوص «ليست حجماً منسجماً في ذاته»^(٢). إنها في خلاف دائم مع ذاتها، ومع ذلك، فهي لا تحيل إلا إلى ذاتها، إلى مقروء ذاته، «أمام مقروء هو القارئ، وموضوع هو الذات. فلا يتعلق الأمر بذات ناظرة تقهرها صعوبة التأويل، وإنما بنص يفيض وحده»^(٣)، ضمن أفق «قراءة/كتابة» بدون ذات، ولكنها غنية لا يكشف لنا ذاته إلا عبر ما يخفيه عنا. ذلك أن النص يفقد مقومات تكونه ما لم يخف «قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لا مدرجاً على الدوام»^(٤).

(١) نص مترجم في مجلة العرب والفكر العالمي (بيروت: مركز الإنماء العربي)، العدد ٦، ربيع ١٩٨٩، الصفحة ١٥٢.

(٢) Positions, op. cit., p. 87.

(٣) عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٩١)، الصفحة ١٤١.

(٤) J. Derrida, La Dissémination (Paris: Seuil, 1972), p. 71.

ويبقى التفكير أخيراً - في تقدير دريدا - مزدوجة لفعلي القراءة والكتابة في آن واحد، حيث لا يمكن فصل «فعل القراءة» عن «فعل الكتابة». ولا تنظر هذه العملية المزدوجة إلى النص والدليل من زاوية الاختلاف، وخارج دائرة منطق التوافق. وهي في اتهامها للمباشرة، وفي عملها لتوكيد الاستعارات، تروم فضح ادعاءات الكتابة الميتافيزيقية ذاتها وكشف أوهامها. فيصبح الوهم ذاته سمّة من سمات الواقع، وليس خطأً ذهنياً، فتنهار الثنائية «وهم/واقع» عبر استراتيجية الاختلاف «الذي يجعل الواقع ذاته ذا بنية لاشعورية تتكون من الفراغات والتباعد، فيقضي على مفهوم الوحدة، وينفي قابليته للضم الكلي»^(١). إن الانقلاب الحاصل في الخطاب الفلسفي المعاصر، من خلال القول بـ «فلسفة للغياب والمغايرة»، وجد صداه البعيد في فلسفة دريدا «التفكيكية/اللامركزية»، في مراهنته على السؤال والمساءلة العنيدة والعنيفة، والنفخ في جسد اللغة المتآكل لاكتشاف «الآخر» المغاير في احتفائه وتلكّنه عبر صيرورة الاختلاف.

إنها مسألة تدفع بـ «الواحدية» إلى تجاوز تطابقها مع مبدأ «توحيدها»، وتمائل تمثلاتها ومقولات وعيها مع بعضها. عندها سيكون الفضاء نصّاً آخر، وسيكون تكثيف حضوره فينا كاختلاف «معه» و«عنه»، هو اختلاف «منه».

يتعلق الأمر عند دريدا بـ «إقلاع» لاكتشاف التائه المنفلت المتخفي في جلباب النص، واقتلاع هو في صميم عملية باعثة على تفجير الاختلاف والتعدد في صلب الواحد المطابق لذاته، في صميم الخطاب ومتن اللغة، تجاوز وثنية المكوث، وإقامة أصنام البدهة الواهية، وتقديم قرايين التقوى في تأليف لتجانس الواحد ضمن منطق لا تمايزه. إنه بزوغ فجر الخطاب لا يكون الكائن فيه إلا اختلافاً، وتكون «الكتابة» عنه ومعه ومنه «تشييداً للانهاشي»، و«نفياً للمحدود». ويكون الكلام منبعاً للاختلاف، لأنه يصدر عن مساحة رحبة تتسم بالتعدد والاختلاف.

لا يكون التفكير عند دريدا «اقتلاعاً» قبل أن يكون في البدء «سيرورة إقلاع»، توضح أن اكتشافك لهويتك يقتضي عنها لتتم عملية المكاشفة: «كشف واكتشاف». وكما يكون درب المكاشفة مضنياً لأنه يتطلب جرعة من التحدي... بالذهاب بعيداً



٤١



إلى تخوم الضياع لاكتشاف نزيف الحياة والفكر، والوقوف أمام السرداب الملم للنص - كـ «بطاقة بريدية» - ينفتح على مجال غامض يفصح عن ما هو معتم في الجانب الآخر... حيث لا وجود إلا لـ «نهايات الإنسان»^(١).

تلك هي القراءة عند دريدا، مغامرة خطيرة تقوض مقولات الخطاب المتطابق مع ذاته، وتشير عليه إلى مناطق صمته، بل وجبته. فتهدم بنية القول السلطوي/ المراتبية، وتقوض أمنه المعرفي. فالقراءة كرصده دؤوب لآثار (Traces) الغياب في النص أو في القول لا تصرح بشيء، بل تشير وتومئ إلى زبد لا يسعه نسق، ولا يستوعبه إدراك؛ أي إلى ما يتجاوز أفق النص وحدوده كلا شيء.

النص إشارة صامتة إلى كون أن في كل كائن معروف يقبع كائن غريب عنه، والعكس أيضاً صحيح. والقراءة تُرحل الخطاب عن موقعه، وتُقوض مملكة اللغة، وتدفع بها إلى قول ما لم تتعود قوله، بل ربما ما لم تتوقع قوله. إنها انفلات لمنطق التطابق والهيمنة: منطق الهوية ضمن حساب يأبى أن يكون في شراك أي حساب، وخسارة للحضور، بل «وفي شكل لا شكل له»^(٢)، ينحل باستمرار ليفقد تماسكه، ويهدم ما أقامه، ويفكك ما بناه.

إن تبديد «الحضور والمباشر»، هو هوس يدفع بدريدا دائماً إلى المساءلة، وتلبية نداء دفين يحثه على عدم الاستقرار «لإحضار» هذا «اللاشيء» المغيّب والمهمش في أنساق الفلاسفة، رغم كونه علة وجود الأنساق المعرفية ذاتها. ويعود دريدا للتذكير برفضه لفكرة المركز، لبدأ رحلة لا تنفك تلح على الضياع، وتشرع للتيه، ولا تحيل إلى أية مرجعية. ويبقى نصه نسيجاً من خرق بالية وقطع مرتوقة، ومقاطع متراصة تبعث على الحيرة - لا الدهشة - وتثير الشغب لا الشغف، لا يسعه كتاب ولا متن ولا هامش. إنه ضرب من لغو صاخب بدائي يومي فقط بجواب: هو فعل الكتابة فحسب، فعل ليست له أية وجهة أو غاية. ولم يبقَ أمام الكائن ملجأ أمين، حيث

J. Derrida, *Les fins de l'homme à partir du travail de Derrida* (Paris: Galilée, (١) 1981), p. 229.

Marges, op. cit, p. 29.



النص نفق مظلم ينبئ بنهايات الإنسان^(١)، فيدفع بدريدا إلى الرحيل في غياهب التيه والضيايق، «نحن إذن، منذرون لممارسة فعل النسيان والغياب»^(٢)، والدخول في تجربة جديدة، يصبح فيها «اقتحام الموت أمرًا مرحًا ومريحًا»^(٣). وينقلب فيها القبول باستحالة السيطرة إلى انفتاح على المجهول، في مشهد جنائزي تفضح سره موسيقى هادرة على شاكلة موسيقى فغنز.

وتتساوى الأضداد وتمحى الفروق الفاصلة بين الأشياء ومحمولاتها، حتى «يصبح الوهم أشد رسوخًا من الحقيقة، بل إنه متجذر فيها بالدرجة التي يصبح متطابقًا معها، ومطابقًا لها تمامًا»^(٤). وربما كان دريدا في هذه المنهجية قد عبر - حسب هنري ميشنيك (H.Michenic) - عن الوجه الآخر للميتافيزيقا المتغير لذاته^(٥).

هكذا، انتهت محطتنا الأولى في فكر الاختلاف مع دريدا إلى فلسفة بلا مركز شرّعت الأبواب أمام خطاب اختلافي آخر، عبّرت عنه أركيولوجيا ميشال فوكو وجنيلوجياه (نسايتته)، كجهد تفكيكي «بلا مركز» بدوره، ولكن بمعنى مغاير، أثر «الحفر» في أثريات الثقافة الغربية، مما يوحي منذ البداية بنتائج حاسمة - سلبيًا أو إيجابيًا - لخطورة الحقل الذي باشر «التنقيب» داخله عن «رفات» مشوهة قيل إنها لكائن يدعى: «الإنسان... هذا المجهول!».

رابعًا: ميشال فوكو فيلسوف الاختلاف

يشكل النقد الأركيولوجي ثم الجينالوجي في مشروع فوكو نموذجًا متميزًا في سياق الخط الفلسفي المعاصر من حيث هو مزيج من النقد البنيوي وفلسفة التفكيك والاختلاف. ولعل هذه بعض جوانب سر جاذبية شخصية فوكو الفكرية، وإغراءات

(١) وهو عنوان كتاب دريدا:

Les fins de l'homme (Paris: Galilée, 1981).

J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 389.

Ibid., p. 403.

J. Derrida, *La Carte Postale*, p. 454.

(٥) نقلًا عن، عبد العزيز بين عرفة، مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز الإنماء القومي)، العدد ٤٨-

مشروعه لجهة تبوّئه مكان الصدارة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، وداخل التيار المعروف باسم تيار فلسفة «موت الإنسان».

إذا كانت أبحاث فوكو ودراسته تشكل في نظر بعض النقاد الحدث الفكري الأكثر بروزاً وأهمية في هذا القرن، فإن الحديث عن أسس هذا الفكر وأصوله لا بد وأن يطرح منذ البداية مسألة «الأصل» (L'origine) و«الأساس» (Base). ولعل أهم موقف أعاد النظر في هذه المسألة هو الموقف الأركيولوجي لجهة كونه يقدم ذاته على أنه محاولة لمجاوزة الميتافيزيقا، تلك المجاوزة التي هي الأساس في تقويض للتاريخ تقدم به الميتافيزيقا ذاتها في الشكل الذي أعطاها إياه هيغل، وهدم للتاريخ الهيغلي وتقويض لمفهوم الزمان التاريخي، كما أرسته المثالية المطلقة مع هيغل إلى مستوى التاريخ بمعاني متعددة، من أهمها أن هيغل هو الذي وحد الشتات الفلسفي في تاريخ يجد نهايته في المعرفة المطلقة. وبذلك يكون الأفق الإشكالي الذي دشتته الهيغلية بمثابة أول محاولة نسقية لضبط النظام الكامل لحقيقة الوجود المتناهي مع حركة التاريخ. ذلك أن ما يقوم به التاريخ الميتافيزيقي هو الوقوف عند حالة بعينها، أو عند تأويل معين ليضفي صفة الغاية والهدف، فيصبح هو معنى التاريخ واتجاهه، بل علة حركته، ولن يعود التاريخ إلا انتشاراً لذلك الأصل - الغاية -. ولن يكون الزمن إلا المستقبل الماضي لحضور يتجلى في امتلائه كل مرة. يقول فوكو: «إن الميتافيزيقا وهي تضع الحاضر في صلب الأصل تحاول إقناعنا عن طريق جهد غامض، بمصير ينزع إلى الإشراق والتجلي من الوهلة الأولى»^(١).

إن كتابات فوكو تلح على انتمائها إلى الفضاء التحليلي لـ «الثقافة الجديدة» في معارضتها للفكر الجدلي والنزعة الإنسيّة وإقصائها لمفهوم الإنسان. ويعترف فوكو بأن مشروعه الفكري مدين إلى رواد الفكر التحليلي المعاصر، وينتمي لثقافة فلسفة «موت الإنسان» كما تمثله اللسانيات البنيوية، والنقد الأثروبولوجي البنيوي الذي يتجسد في أبحاث ليفي ستروس، والنقد الهيدغري للنزعة الإنسيّة وفلسفة الذات والتحليل النفسي. فالفكرة الموجهة للمسار الفكري عند ميشال فوكو هي موقفه

(١) ميشال فوكو، جنياولوجيا المعرفة، ترجمة السطائي وبنعيد العالي (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١،



النقدي الجذري للنزعة الإنسيّة في خطواتها التفويضية عند نيتشة وهيدغر، وسعيه الدؤوب لهدم أسس النزعة الإنسيّة. ويعتبر عبد الرزاق الدواي أن الجدة التي حملها مشروع فوكو النقدي هي كونه قد سعى نحو تحقيق أهدافه في ميدان نشأة العلوم والمعارف، وهو الميدان الذي كانت البنيوية في غفلة عنه^(١). وربما كان جوهر هذا التوجه الجديد في مسيرة فوكو الفكرية هو هذه النقلة النوعية البنيوية التي لم تلبّ طموحه في الوصول إلى نقد جذري للنزعة الإنسيّة. من هنا، كان اكتشافه لحقل إستيمولوجي جديد، ونقل دائرة اهتمامه إلى «فضاء الثقافة» تحقيقاً لمستوى أعمق في التفكير يسمح بمطاردة آثار الإنسان، واقتلاع مظاهر الوعي والإرادة والتاريخ كصيرورة ومعرفة، واستئصال مفهوم الإنسان من الثقافة والمعرفة.

وعلى الرغم مما أوحى به مشروع فوكو من مظاهر الجدة والصرامة والأمانة العلمية، بهدف فتح الطريق أمام علوم إنسانية قادرة على الانخراط في دائرة العلوم الصحية؛ غير أن النقد المتأني سوف يكشف لنا عن وجه آخر شاحب يصب في خانة تيار الفكر العدمي المعاصر. وعبثية خطاب «الثقافة الجديدة» التي انخرط فيها النقد الفوكوي. ذلك النقد الذي ينظر إلى «أسطورة الإنسان الحديث» كحدث معرفي مؤقت ابتدعته ثقافة القرن التاسع عشر، بل «كان حقيقة تبدل طراً على الجاهزيات الأساسية للمعرفة. فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا المعرفة فكرنا بسهولة حدائه عهده، وربما نهايته القريبة»^(٢). وباختفائه تنهاى قلاع النزعة الإنسيّة: الوعي، والإرادة، والتاريخ والفكر الجدلي.

إن مجمل ما قام به فوكو هو نقل قواعد الأنثروبولوجيا البنيوية من مجال الأنثولوجيا (Ethnologie) إلى مجال التاريخ، وتحويل هذا التاريخ ذاته إلى مجرد نظرية في «البنى الثقافية» تجعل المباحث التاريخية متوحدة ومركزة حول تاريخ الأفكار. وهذا هو الاتجاه الظاهر الذي أندرجت في إطاره كل جهود فوكو، بدءاً من كتابه **تاريخ الجنون** سنة ١٩٦١، ثم كتابه **ميلاد العيادة** سنة ١٩٦٣، وصولاً إلى كتابه

(١) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحة ١٢٩.

(٢) ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة فريق من المترجمين (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ -

١٩٩٠)، الصفحة ٣١٣.



الأهم الكلمات والأشياء سنة ١٩٦٦، ثم أركيولوجيا المعرفة سنة ١٩٦٩، وأخيرًا، نظام الخطاب سنة ١٩٧١. ومع ذلك، فإن كتاب الكلمات والأشياء، يمثل المحاولة المنهجية الكبرى في سبيل وضع أسس متينة لقاعدة إبستمولوجية ضخمة، باستطاعة الفلسفة أن تستند إليها لإنجاز وثبة جديدة في فضاء «الزمان الثقافي»، حين يعمد إلى استبدال «مرآة الجنون» (تاريخ الجنون)، و«مرآة الطب» (ميلاد العيادة) بـ«مرآة العقل» (الكلمات والأشياء). وما يمكن ملاحظته في هذا السياق، هو أن الأثروبولوجية البنيوية عند فوكو قد تطورت انطلاقًا من المعادلة التالية: بنية = لا شعور = رمز = نموذجي = لغة. والواضح أن هذه السلسلة المتعاقبة من المتساويات الدالية السيمنطيقية قد تركزت حول هوية أساسية شكلت في صميمها معادلة لا بد من حلها، ألا وهي: بنية = ثقافة، وذلك في مواجهة معادلة أخرى دياكتيكية إبستمولوجية للعلوم الفيزيائية - الكيميائية، وهي عناصر طبيعية. وهكذا أصبح الخط العام للنظريات المعاصرة في مضمار العلوم يقيم ضربًا من المقارنة والمواجهة بين هاتين المعادلتين وهذين النسقين من الثنائيات الحاسمة.

إن هذه التوترات الإبستمولوجية، قد سمحت بلورة الحاجة إلى نظرية في الثقافة، مما قاد إلى حدوث انقلاب هائل في حقل إبستمولوجيا العلوم الإنسانية. وإذا كان المطلب الإبستمولوجي في مطلع القرن العشرين قد انبثق على شكل دراسة ثقافية للتاريخ، فإن هذا المطلب الإبستمولوجي ذاته لم يفتح إلا على مجرد دراسة «طبيعية» مقنعة وهي الدراسة التاريخية للثقافة.

هنا، تتجلى بوضوح أصالة الموقف الفوكوي في كونه يشكل تلاقيا لكل من الطبيعة والثقافة: لكل من البنية والعنصر، لكل من النموذج والوجود. ومن هنا، كان تاريخ المعرفة عند فوكو يهدف إلى تقويض الأنساق الميتافيزيقية، والكشف عن سلسلة القطاعات ومظاهر التفتت والانشطار التي تطبع مسار المعارف. ثم إن اهتمام فوكو بفضاء المعرفة إنما كان بغاية الكشف عن حجم حضور الممارسات الخطائية في الواقع الاجتماعي، مما يسمح بطرح إشكال «الحقيقة»، والكشف عن فكرة «النظام» الذي يرتب عناصر بنية معرفية مهينة، واكتشاف «الأنساق الأساسية في ثقافة ما».

هنا يكشف فوكو - كما يصرح هو بذلك - في نفسه ولعًا جديدًا هو الولع بالنسق. هذا النسق السابق لكل نسق، هو الأساس والخلفية التي يبرز منها الفكر



المنطلق ويلمع لمعة خاطفة. ولم يخف فوكو نفور جيله من المفكرين، وملهم من موضوعات الفلسفة التقليدية واختناقهم باجتراح موضوعاتها الكلاسيكية القائمة على الحرية والمعنى والتقدم، إلخ. ويزف فوكو تحقق حلم جيل عصره بثقافة بديلة مع حلول لحظة القطيعة مع الفلسفة التقليدية، عندما يقول: «قد تحدثت في اليوم الذي أظهر لنا فيه ليفي ستروس بالنسبة للمجتمعات، ولا كان بالنسبة للاشعور، بأن من المحتمل ألا يكون «المعنى» سوى أثر على السطح، سوى يريق وطفافة، أن ما يخرقنا في العمق، وما يوجد قبلنا ويسندنا في الزمان والمكان... هو النسق»^(١).

إن سؤال الفلسفة التقليدية، منذ ديكارت على الأقل، هو سؤال «المعنى»، يكشف عن تماهي العقل والواقع. أما الأفق الفلسفي البديل الذي يتطلع إليه فوكو، فهو عبارة عن استراتيجية «تشخيصية» مقترنة بالتاريخ، وتعمل على تفحص الحاضر للكشف عن مسارات تكوينه. ويوضح فوكو هذا الدور الجديد للفلسفة، كـ «تشخيص للحاضر» بقوله: «إذا كان هناك فلسفة مستقلة ومتحررة من كل هذه الميادين أمكننا تعريفها على الشكل التالي: بأنها نشاط تشخيصي. إن القول بأن المرء يشخص الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول في ما يختلف حاضرا اختلافاً جذرياً عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكلة إلى الفلسفة الآن»^(٢).

إن هذه القطيعة التي تقف البنيوية وراءها، تشير إلى طرافة وتميز الحق المعرفي العلمي والنظري، المتعدد والمتغير، الذي دشنه منهج فوكو مع تفكيك موضوعات الفلسفة «التقليدية»، وهذا الحقل هو حقل الولوج بالمفهوم (Concept) وبالنسق (Système). ويعتمد فوكو إلى تبيان الدلالة التي يعطيها لمفهوم النسق: مجموعة من العلاقات، تستثمر في استقلال عن الأشياء التي تربط فيها مما يجعل منه «فكراً قاهراً»، و«بنية نظرية كبرى» تكون بدون ذات و«مغفلة الهوية». وهكذا، يلوح كون البنية تحمل - أولاً وبالذات - طابع النسق أو النظام، وقصارى القول أنه لا بد لكل بنية - من حيث هي نسق من التحولات - أن تتصف بالخصائص الثلاث التالية: الكلية

Quinzaine Littéraire, Avril/Mai 1996, p. 16.

«Entretien avec El Kabbache», Quinzaine Littéraire, n° 46/Mars 1968.

(١)

(٢)



(Totalité)، والتحول (Transformation) والتنظيم الذاتي حيث تتكون من عناصر داخلية خاضعة للنظام والقوانين المميزة للنسق، هو تلك «العلاقات» القائمة بين العناصر، لكون أن قانون هذه العلاقات ليس إلا قانون «النسق» ذاته، أو «المنظومة» عينها.

أما السمة الثانية وهي التحولات، فتشير إلى الديناميكية لتلك «المجاميع الكلية» التي تميل إلى سلسلة من التغيرات التحتية تحدث داخل النسق، لتجعل من السكونية المطلقة للبنية ضرباً من «التوازن الديناميكي». وأما المقصود بالسمة الثالثة وهي التنظيم الذاتي، فهو أن في وسع «البنيات» تنظيم ذاتها بذاتها، مما يحقق لها نوعاً من «الانغلاق الذاتي» هو من صميم وحدتها. لكن، لمن تكون الكلمة الفصل داخل هذا النسق؟ أو بعبارة أخرى من يتكلم داخل النسق؟ لا يتردد فوكو من أن ينأى بنفسه عن «البوفارية»، وأن يتجنب الوقوع في أحابيل الانخداع النابعة من استبدال الواقع بالخيال، والانفصام بين الكينونة والإرادة.

إن المتكلم، باختصار، ليس الإنسان، لأن الأنا ليست سوى محض عنوان عام، وليس الإنسان إلا مجرد تمثل ولافتة عريضة لأسطورة حديثة العهد، بل المتكلم هو اللغة من حيث إن النسق يكشف ذاته من خلال اللغة. إن هذا الافتتان الفوكوي بالحركة البنيوية جعله يضعها فوق التقديرات المتداولة لها. هي بنظره أكثر من منهج، إنها «الوعي اليقظ والحائر في المعرفة الحديثة»^(١).

وعلى الرغم من تحديد فوكو لدوره الجديد كملاحظ يدرس من الخارج انتظام خطاب الإنسانية، وينأى بأبحاثه من أن تحشر في دائرة هذه العلوم، إلا أنه يضع على عاتقه مهمة المساهمة في تحرير تلك العلوم من قيودها الأثروبولوجية، وصولاً إلى التأسيس العلمي الدقيق لها، ومنحها الصفة العلمية.

وهكذا، كان لاكتشاف النسق لدى فوكو نتائج حاسمة لم تتوقف عند حدود إلغاء مفهوم الإنسان كمركز لجميع فعاليات الفكر ولشتى المبادرات، ليبقى هو نفسه



ذات المعرفة وذات التاريخ، وموضوع حيوي للعلوم الإنسانية. ولكن هذا الاكتشاف، جعله يعلن موت الإنسان ذاته، وكل ما يتصل به من دلالات النزعة الإنسانية.

ومن الواضح أن فوكو يرفض الطابع التأليفي للذات، ويعوضه بأشكال انتظام الخطاب، لتحديد تميز واقتران الملفوظات. ويقدم فوكو تعريفاً جديداً لمفهوم الخطاب على أنه ممارسة لها قواعد النوعية وأنها «مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية فهو ليس وحدةً بلاغيةً أو صوريةً قابلةً لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ [...]، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها. فالخطاب، على هذا النحو ليس شكلاً مثاليًا، ولا زمنيًا له بالإضافة إلى ذلك تاريخ، [...] فهو تاريخي، من جهة إلى أخرى - جزء من الزمان، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكل حدوده الخاصة وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية لزمنيته، بدل أن يطرح مشكل انحباسه المبالغت وسط تواطؤات الزمان»^(١).

يحصّر فوكو اهتمامه بالخطاب (Discours) في دائرة البحث عن مجموعة القواعد الصورية لتشكله، عازلاً إياها عن كل سياق تاريخي واجتماعي. كما جعل من دراسته لمفهوم «الخطاب» مجرد دراسة تفضل المنظور التزامني السكوني (Synchronique)، على المنظور التطوري التاريخي (Diachronique). وهذا يعني أن اهتمام فوكو بالبنى والأنساق قد عد ضرباً من التشديد على أهمية الاعتبارات المرفولوجية بالقياس إلى الاعتبارات التطورية أو التاريخية.

وجرياً على التقليد البنيوي، لجأ فوكو إلى أن يكشف بدوره عن «لاشعور» الخطاب المعرفي. أما خلفية هذا الطموح فهو الإقرار بأنه لا يمكن أن توجد «بنية» إلا حيث تكون هناك «لغة». لذلك فحين يتحدث فوكو عن «اللاشعور» بوصفه «بنية»، فإنه يعني بذلك أن اللاشعور يتكلم، وأنه «لغة»، أي ضرب من لغة الأعراض (Symptômes) أو الشارات (Signes). وفي هذا الصدد يقول فوكو: «لقد حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتيًا، قد يكون ميدان لاوعي العلوم، أو لاوعي المعرفة،

(١) ميشال فوكو، *حفريات المعرفة*، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ١٩٨٧)، الصفحتان ١٠٨ و ١٠٩.

وقد يملك قواعده الخاصة، مثلما يملك لاوعي الفرد البشري بدوره قواعده وتحدياته»^(١).

ويتضح أن مشروع فوكو في كشفه داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الإنسانية عن شيء ما يكون بمثابة اللاوعي، هو توجه شديد الارتباط بأعمال باشلار (Bachelard) وكالغلام، وهو يعطي لمشروعه طابعاً تحليلياً سيكولوجياً، مشبهاً بتوجه أنثروبولوجي، يعود فيه الفضل إلى ليفي ستروس (Levi-Strauss)، ودوميزيل (Dumezil)، عبر إعطاء الاعتبار «للأنساق اللاواعية» التي تحكم المجتمعات. وهذا ما يصرح به فوكو بقوله: «لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي ستروس بالنسبة للمجتمعات ولاكان بالنسبة للاوعي، أن «المعنى» لم يكن على وجه الاحتمال سوى نتيجة سطحية أو لمعان أو زبد. وإن ما اخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، هو النسق»^(٢).

كما جعل فوكو من جدلية الترابط العضوي بين التحديد النظري للإشكاليات المعرفية، وتتبع مسارها التكويني، مظهرًا مميزًا من مظاهر «الإيستيمولوجيا النقدية» عنده، لا تتفصل عن تصور فوكوي عام لـ «ممارسة» مزدوجة للفلسفة: فهو من جهة يرفض فكرة تاريخ عام للفلسفة، وهو يطمح من جهة ثانية إلى مقارنة فلسفية جديدة تحاور الفلسفة من خارج الفلسفة، وفق منهج للأشكلة (Problématisation).

من هنا، كانت التقنيات اللفظية عند فوكو (مصطلحات ومفاهيم مولدة بطريقة مستنبطة من القاموس الأنثروبولوجي أو البنيوي: ليفي ستروس ولاكان والتوسير)، تتخذ دلالتها وشرعيتها من هذا الطموح في اختبار منهج جديد في ميدان تاريخ الأفكار، يتحدد من خلال «الملهمات» و«الأقطاب» الثلاثة وهي: اللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي.

إن كانت «الفلسفة التقليدية» - وعلى رأسها الوجودية - تفسح المجال للذات، وتتخذ من المتجسد - العيني (Le concret) أو المعيش (Vécu) نقطة انطلاق ثابتة وحيدة، فإن فوكو يحقق نقلة نموذجية عبرت عنها محاولته الإيستيمولوجية

«Entretien avec M. Foucault», in la Quinzaine Littéraire, n° 46/Mars 1968.

Quinzaine Littéraire, n° 5/Mai 1966.

(١)

(٢)



الهادفة إلى اكتشاف حقل جديد هو حقل اللغة انطلاقًا من فتات وأشلاء «اختفاء الذات»، ولا يخفي فوكو مصدر هذا الاكتشاف، إذ يقول: «من الواضح أن اللسانيات كما مارسها وطبقها جاكوبسون، قد شكلت بالنسبة إلينا دعائم متينة»^(١). وهو يشير بذلك إلى اللسانيات البنيوية في فرعها الفونولوجي والتي يرجع إليها الفضل في التصور الجديد الذي قدمته عن اللغة باعتبارها نسقًا مكتفيًا بذاته ومغلقًا عليها مستغنيًا عن الذات المتكلمة^(٢).

من الواضح أن هم فوكو الأول هو الكشف عن ذلك «اللوغوس» الذي قد يشكل لحظة ميلاد «العقل» الأوروبي، غير أن مثل هذا الطموح يتم - في تقدير فوكو - وفق استراتيجية لقلب الأوليات من خلال عملية لفك شيفرة تلك اللغة التي تشيع في كل اتجاه، دون أن تنطق بها «ذات من الذوات».

ووفق هذا التصور الجديد لدور اللغة من خلال منظار النسق، لم تعد اللغة تتحدد وفق عملية إعطاء الكلمة للذات، ليعبر من خلالها الإنسان عن أفكاره، بل أصبح المتكلم هو نسق اللغة ذاته والبنيات اللغوية، وبالتالي ألغيت عملية الإحالة إلى ذات مؤسسة. ومعنى هذا أن «الذات» لا تتكلم في نظر فوكو، بل وحدها اللغة التي تكتسب قيمتها من علاقات الاختلاف والتقابل السائدة بين وحداتها الصوتية. ولا يتعد طرح فوكو عن الطرح العام لليفي ستروس في رده مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية إلى مجرد كون طبيعتها لا تختلف عن طبيعة اللغة، هذا إن لم تكن تشكل بذاتها لغة^(٣).

لقد كان للأثروبولوجيا البنيوية لتحليل النفسي البنيوي تأثير كبير على فكر فوكو في الستينات. وقد أشار بنفسه في **الكلمات والأشياء** إلى الدور البارز لهذين الفرعين المعرفيين في الفضاء الثقافي المعاصر، حيث شكّلا بما طرحاه من مفاهيم

Quinzaine littéraire, n°46 / Mars 1968.

(١)

(٢) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحة ١٣٤.

(٣) يقول فوكو في **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٤٨: «أصبحت اللغة حقيقةً تاريخيةً كثيفةً وغنية، صارت ملتقى التقاليد وعادات الفكر الصامتة وروح الشعوب الغامضة، وكدست ذاكرةً قديمةً لا تعيها حتى ذاتها كذاكرة».



ومناهج للتأويل ولقراءة الشارات لحظة قلق تستحث باستمرار المعارف المؤسسة حول الإنسان على إعادة النظر في بداهاتها ومفاهيمها، والعمل على تقريب معرفة الإنسان من النموذج اللساني^(١).

قد عبر فوكو بوضوح في مقدمة كتابه **ميلاد العيادة** عن رفضه للمنهج التقليدي المعتمد في ميدان تاريخ الأفكار، والمؤسس على تحليل شبكة المعنى والدلالة والوظيفة، ليقترح تحليلاً بنيوياً للخطاب، يسمح باكتشاف شكل من النظام في الخطاب يتعين بـ«نسق الكلمات»^(٢).

وهكذا، أراد فوكو للفلسفة أن تستحيل إلى مجرد بحث في اللغة، وأراد اختزال حياة البشر في ممارسة وحيدة هي الممارسة الخطابية. وهذا يعني أن «الذات» عند فوكو لا تتكلم، وإنما يتكلم «الحلم» ويتكلم «الجنون» ويتكلم «الطب». والواقع أن الفكر والخطاب - في نظر فوكو - أو بالأحرى وحدة الفكر واللغة التي لا انفصام لها، ليست مجرد مظهر لما نعرفه، بل هي تمثل الموضع الذي تنشأ فيه وتتولد عند كل معرفة.

إن حرب فوكو المعلنة ضد كل أشكال النزعة الإنسيّة، قد دفعت إلى طرد «الإنسان» من آخر حصن تحصنت به الذات، وهو حصن اللغة، ثم إعلان موته ورفض الذات من أجل استبقاء اللغة والاهتمام بالخطاب. لذلك، جاء مشروعه الفكري نقداً جذرياً طال حقلاً جديداً هو حقل الثقافة بهدف اقتلاع الإنسان جذرياً من آخر حصن له. وهذا ما يفسر انتقال فوكو من طور الإعجاب بالمنهج البنيوي، إلى طور التبني الكلي لبعض أطروحاته من خلال تطبيقاتها في العلوم المضادة (Contre sciences).

غير أن الأثرولوجية والتحليل النفسي كـ«علمان للاشعور»، وعلى الرغم من كونهما «يعملان على تفكيك الإنسان»^(٣)، وفك شارات ظواهر اجتماعية وثقافية عديدة، فإنهما ظلّا مع ذلك عاجزين عن تحقيق رغبة فوكو في معرفة في شكل

(١) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحة ١٣٦.

(٢) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٨.

جديد، تكون قادرة على مطاردة آثار الإنسان من خلال مظاهر الوعي والإرادة والذات، والتاريخ كسيرورة ومعرفة. ثم إنهما لا يمكن أن يرقيا إلى الهوى الفوكوي الأصل الطامح إلى اكتشاف «النسق» الخفي المتحكم في نشأة المعارف والعلوم في مرحلة تاريخية محددة.

ويبين فوكو دواعي تخليه عن المنهج البنيوي في مناخه الأنثروبولوجي السكوني الوظيفي، والذي تتحرك في دائرته بنيوية ليفي سترواس^(١) والقراءة اللسانية البنيوية عند لاكان. حيث يرفض فوكو بشدة المقولة المركزية في البنيوية والمستندة إلى عملية البحث عن البنيات الثابتة من خلال تجميد حركة التاريخ، لصالح القول بقراءة تستبعد «التاريخانية» (Historicité)، وتقوم على رصد التحولات التاريخية من خلال النظر إلى بنية اللغة كـ «فعل» (acte) وحدث^(٢) (Événement).

هكذا وجد فوكو نفسه - بسبب ولعه الجديد بالمفهوم والنسق - مضطراً إلى التخلي عن التاريخ، والانصراف إلى دراسة أركيولوجية لـ «بنى الثقافة». يقول فوكو: «إن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقاً لإخلاء عدد من العلوم الأخرى، وحتى التاريخ في النهاية من مفهوم الحدث. ولا أرى من يمكن أن يكون مضاداً للبنيوية أكثر مني، لكن المهم هو أن لا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية، إذ لا ينبغي أن نعتبر أن هناك سلماً من أنماط الأحداث المختلفة، التي ليست لها نفس الأهمية، ولا نفس الامتداد الزمني، ولا نفس القدرة على إحداث تأثيرات»^(٣).

أما منهج هذا الاكتشاف الجديد، فهو ما سيطلق عليه فوكو عبارة «أركيولوجيا» (Archeologie) في حين سيطلق على النسق الذي «يحفر» عنه في أفق الثقافة الغربية عبارة «إبستميا» (Epistémé).

(١) انظر بشكل خاص:

C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie structurale* (Plon, 1974).

(٢) عبد الله السيد ولد أباه، *التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو* (بيروت: دار المنتخب العربي، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

الفصل الثاني



الحقيقة والتاريخ: أركيولوجيا المعرفة



«كيف يحدث أنه خلال بضع سنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقاً، وتشعر في التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟» «كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقاً، وكيف أن ما كان يعتبر، وإلى زمن قريب، يقيناً راسخاً في الفضاء المضيء للمعرفة، ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟ إلى أي حدث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تدرك وتتعين وتصنف، بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل؟»

ميشال فوكو
الكلمات والأشياء

أولاً: فلسفة فوكو كمنهج تاريخي جديد

تحدد الملامح العامة لمشروع فوكو الفلسفي كما هو مرسوم له في **الكلمات والأشياء** و**أركيولوجيا المعرفة** في سعيه الدؤوب لرسم وقياس التحولات التاريخية، وأن يضع موضع تساؤل المناهج والحدود والمضامين الخاصة التي يدور عليها تاريخ الأفكار والمعارف، وهو يرمي إلى القضاء على آخر مظاهر التبعية الأثرولوجية^(١). وينفي فوكو أن يكون مشروعه هذا هو مجرد نقل منهج بنيوي أثبت كفاءته في مجالات تحليلية أخرى إلى ميدان التاريخ، وتاريخ المعارف على وجه الخصوص، بل هو في صميمه عرض لمبادئ ونتائج تحول داخلي يتحقق في ميدان المعرفة التاريخية حالياً^(٢).

إننا أمام انقلاب إبستمولوجي قد أصاب الحقل المنهجي للتاريخ، مما يجعل

(١) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٢) **المصدر نفسه**، الصفحة ١٥.

من الصرامة المنهجية عملية تتطلب إبعاد التركيبات الجاهزة، والتخلص من مجموعة من الأسئلة التي كانت فلسفة التاريخ تطرحها حول المعقولية والغائية، ونسبية المعرفة التاريخية، وطرح جملة من المفاهيم والتجمعات وطردها من معقلها الذي تبسط منه سيادتها، وإزاحة كل الصور والقوى الغامضة التي قد تشكل أداة للربط بين خطابات البشر^(١). وهذا ما يجعل دور الباحث التاريخي دوراً مفككاً ومعيداً للبناء، وبصورة جلية تلك المجموعات التي يقترحها عليه التاريخ. وهذا ما يتم عبر دراسة التكوين الداخلي «للوحدات الجاهزة» كوحدات مشبوهة، للوقوف على تناقضاتها الخفية.

وهنا يطرح فوكو مفاهيم «التقطيع»، و«الانفصال»، و«العتبة»، و«الحد»، و«السلسلة»، و«التحول»، على التحليل التاريخي، لا كمجرد مسائل لها علاقة بالمنهج المراد تطبيقه، بل وأيضاً كقضايا نظرية^(٢). فإذا كان مشروع نقد العقل والعقلانية قد تحقق على يد رواد فكر الاختلاف (نيتشة، وهيدغر، ودريدا) في شكل فلسفة للأصل، في إطار دلالة ونظرة زمنية، وذلك عبر تحطيم الميتافيزياء، فقد خير فوكو السير في طريق يوصله إلى أبعد من ذلك، عبر هدم العلوم التاريخية، والوصول إلى نموذج فكري أبعد من العلوم الإنسانية لا يمكن تحقيقه إلا بواسطة تأريخ (Historiographie) يوحى بمناهضة العلم. لذلك، كانت «مقولة السلطة» بمثابة استراتيجية فوكوية، منحت أعماله الأركيولوجية والجينالوجية وجهتها النقدية المميزة حيال الحداثة، من خلال عملية ولوج مجاهل «اللاشعور» البنيوي والفردية.

هكذا كانت العلوم التاريخية في مشروع فوكو المبتدأ، وكان تحليله التاريخي الخبر. وربما كان هذا أحد الأسباب في الغموض المنهجي الذي تميزت به أعمال فوكو منذ مطلع السبعينات بين مقارنة وضعية من جهة، وادعاء نقدي من جهة أخرى.

إن التحليل التاريخي الفوكوي لا يمس العلوم الطبيعية التجريبية، بل يتمحور حول العلوم الإنسانية في منطلقاتها الكنتية الغائرة في أوهام التحرر، وذلك باسم فكر متمركز حول الإنسان (Anthropocentrique) وهذا ما جعل العلوم الإنسانية تقع في مصيدة «إرادة المعرفة».

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

وإذا سلمنا مع هابرماس بأن فوكو لا يؤرخن وحسب، بل أنه يفكر في الوقت ذاته بطريقة إسمانية (Nominaliste) ومادية تجريبية^(١)، فإننا نفهم إيمان فوكو بتاريخ مجتهد ووضعي بديل - وتحت تأثير نيتشة - يظهر وكأنه «علم مضاد» (Antiscience)^(٢)، موجه للعلوم الإنسانية في انتظامها في سياق تاريخ العقل، وعبر إيمانها بـ «فكرة الكليات الثقافية» بهدف التنقيص من قيمتها، ومن ثم تفكيكها. وينفي فوكو أن يكون تحليله لميدان المعرفة التاريخية نذيراً «باغتيال التاريخ»، لا سيما إذا كان يعتمد بصورة واضحة على مقولات الانفصال والاختلاف، ويستخدم مفاهيم العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود. والحديث عن «اختفاء التاريخ» ليس هو في حقيقته سوى «انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمناً، [ورميه]، إلى النشاط التركيبي للذات»^(٣)، وأقول كل إمكانية تجعل من الاستعمال الأيديولوجي للتاريخ «وسيلةً تعيد للإنسان كل ما صار يفلت منه منذ أكثر من قرن»^(٤). ولما كانت التاريخية المتحكمة فينا «تاريخية عرجاء» لجهة نفي كونها «تاريخية لغوية»، وأمام عجز منطق التناقض الجدلي، أو بنية التواصل السيميوتيكي في الكشف عن المعاني الباطنة في الصراعات، فإن فوكو متفائل بإمكانية فهم التاريخ حتى في أدق تفاصيله، وذلك وفقاً «لفهم الصراعات والاستراتيجيات، والتكتيك»^(٥). وهذا ما عناه فوكو بقوله إنه ليس للتاريخ «معنى» أو اتجاه، حتى ينفي كل محاولة تأويل. إن التاريخ كما فهمه فوكو غير متناسق، حيث يعترف في حوارهِ مع فوتانا بأن التاريخية هي «علاقة سلطة، لا علاقة معنى»^(٦)، وهو بذلك يعتقد أنه تمكن من الانتهاء من «الإشكالية التأويلية»، وبالتالي استبعاد «المرجعية الذاتية».

إن ما يفعله فوكو ليس سوى تحطيم كل ادعاء لدى الإنسان بالقدرة على التحكم

-
- (١) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧-١٨، شتاء/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ١٧.
 (٢) راجع ترجمة فوكو في مقدمة حفريات المعرفة (١٩٦٩)، وفي المقالة المعنونة باسم «نيتشة، الجنيالوجيا والتاريخ» (١٩٧١).
 (٣) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٥.
 (٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.
 (٥) حوار مع فوكو، راجع كتاب نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا (بيروت: دار التنوير، الطبعة ١، ١٩٨٤)، الصفحة ٧٠.
 (٦) المصدر نفسه، الصفحة ٧٠.



في مسار تاريخه، وعلى إضفاء طابع شمولي عليه، وإقصاء للذات والذات المتعالية، ومطاردة منهجية «لكل مظاهر الالتجاء القصري الشقي للغرب»^(١). ينجم عن هذا الهدم لتأريخ يبقى متعلقًا بالفكر الأنثروبولوجي وبقناعة إنسية تمامًا، مخطط إجمالي لـ «تاريخانية» (Historicism) شبه استعلائية تراث نقد «التاريخاوية» (Historisme) النيتشوية في الوقت الذي تتجاوزه. وهذا ما يشهد به بول فاين (Paul Veyne) حين يصف فوكو بأنه «المؤرخ في الحالة الخالصة الذي يطمح إلى استبعاد كل الكلمات المنتهية بـ (isme)»^(٢).

فوكو هذا المؤرخ الراديكالي، حسب تعبير هابرماس، وقف يرتل على مسامعنا نعي أقول المفهوم الكلاسيكي للتاريخ، وأصدر في حقّه بطاقة الوفاة الرسمية. وأمام هذه الآفاق الجديدة، بتنا نلاحظ ارتسام البشائر الأولى لفكرة تاريخ عام مابين للأول أشد المبانية. ويترتب على هذا القول بأن التاريخ في ثوبه التقليدي كان يسعى إلى التعاطي مع أنصاب الماضي وأثرياته كـ «ذاكرة»، يحولها إلى وثائق، ثم يستحث تلك الآثار الخرساء الصامته على التكلم^(٣). ويوضح كتاب **أركيولوجيا المعرفة** الأهداف العامة لهذا «التاريخ الشامل»، والمتمثلة في سعيه لاستعادة «الصورة العامة»، أو المبدأ المادي أو «الروحي» في حضارة ما، ووصف «الدلالات» المعجمة للظواهر، واسترجاع «القانون العلي» لـ «وجه» العصر.

تشير فكرة «التاريخ الشامل» إلى جملة من المسلمات يضعها التحليل الفوكوي لتاريخ المعارف والأفكار في موضع مسائلة، ومن أبرزها التسليم بأن «منظومة من العلاقات المتجانسة» و«الارتباطات العلية»، و«علاقات تماثل» تحيل جميعها إلى «ذات النواة المركزية»^(٤). حتى لو أمكن تقسيم هذا التاريخ الشامل إلى وحدات أو مراحل أو أطوار كبرى، فإن ذلك لا ينقص من فكرة كونها تملك في ذاتها مبدأ تسلسلها المترابط. إن التاريخ العام الذي يقترحه فوكو هو بمثابة انقلاب إستيمولوجي أصاب

(١) برنار هنري ليفي، نص مترجم في كتاب **نظام الخطاب**، الصفحة ٥٧.

(٢) P. Veyne, *Foucault révolutionnaire l'histoire, in comment on écrit l'histoire*, pp. 231-232.

231-232.

(٣) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

تاريخ الأفكار الذي لم يحظَ من قبل بالاهتمام المناسب، وإن عالجهما فهو يتناولها في جانبها المتفرد (Individualisé)، على عكس ما يطمح إليه التاريخ في ثوبه الجديد في تعاطيه مع «القضايا المنهجية»، وهو «طرحها مجتمعة»^(١).

إن فكرة تاريخ مختلف وجديد، يطرح مفاهيم كـ «التقطّع» و«الانفصال» و«العتبة» و«الحد» و«المسلسلة» و«التحول»، وتناولها داخل حقل خصوصي غير واضح المعالم والمضمون، وهو تاريخ الأفكار والمعارف، استدعى توضيح فوكو الذي ينفي أن يكون حاصل فكرة تاريخ جديد ليس الوقوف على ما بين التواريخ المختلفة (تاريخ العلوم والديانات والآداب...) من توافقات زمنية، أو تماثلات في المعنى والشكل، بل إن تاريخه العام هو «تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط بين مختلف تلك السلاسل، والمنظومة الأفقية التي يمكن أن تشكّلها تلك السلاسل، وصور التلازم والهيمنة التي يمكن أن تنشأ بينها»^(٢). ذلك أن مرمى التاريخ الشامل هو السعي إلى توليد وتوحيد (Unification) جميع الظواهر المتشظية إلى سديم متناغم وحول مركز واحد، قد يكون مبدأ أو دلالة أو روح عصر. أما التاريخ العام فهو، على نقيض ذلك، غير معني باكتشاف ذلك المعنى الغائر لعطالة الماضي، وكلية الحاضر غير المكتملة، وبسبب ذلك فهو يروم الحركة في «أفق التشّتت»، وفي «فضاء تبعثر». وهو لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل بل عن «سلاسل السلاسل» أو عن «الجداول» التي يمكن إقامتها، والتي «تمكن من الإحاطة بـ «موقع الحدث» وبهوامش عرضيته وبشروط ظهوره»^(٣).

إن الدلالات الأساسية لهذا التاريخ العالم، هي تأكيده على ضرورة النظر إلى الحدث (Evènement)، وتناوله من خلال تحديد السلسلة التي هو جزء منها، ونوع التحليل الذي ترتبط به هذه الأخيرة، فضلاً عن الحاجة إلى عرفة انتظام الظواهر وحدود احتمال ظهورها. هذا بالإضافة للسؤال عن «تنوعات وانعطافات ومسار المنحى»، دون أن ننسى «تحديد الشروط التي تتوقف عليها هاته الظواهر».

وتحتل مفاهيم «الحدث» (Evènement) و«العبارة» (Enoncé) و«الخطاب»

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٣) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

(Discours)، فضلاً عن «العلاقات» (Relations) التي يمكن إثباتها، دلالية محورية في مشروع فوكو النقدي. لذا، تركنا تلك العبارات المفاتيح في حالة تراكم مؤقت بادٍ للعيان، تيمناً بفوكو نفسه. لكن هذا لم يمنع فوكو من أن يصرح بأن ميزة التاريخ المعاصر، بل ربما ميزة تاريخه العام، هو إزالته للامتيازات الممنوحة من قبل الحدث المفرد وإبرازه لبنيات المدة الطويلة^(١).

إن هذه الثورة الجديدة في التاريخ تقوم على أنقاض الخلفية الأثروبولوجية لمفهوم التاريخ الشمولي كسجل لأحداث الإنسان، وعبر تفتيت مرجعية الحدث ووحدة الزمن واتصاله، والتركيز على فكرة الاختلاف والتعددية التي تحكم التطور الجديد للحدث، استعداداً لاستراتيجية القلب النيتشوية. كما أن لهذه النظرة التاريخية الجديدة امتداداتها الإستمبولوجية في السعي لتقويض الاتصالية وهدم أوهام الوعي. إن النظرة التاريخية الجديدة كما فصلها فوكو لا تدير ظهرها للوقائع، بل هي تسعى إلى توسيع مجالها، واكتشاف شرائح جديدة سطحية كانت أم عميقة، وتسعى باستمرار إلى أن تعزل منها مجموعات جديدة من الأحداث المتعددة والكثيفة، أو النادرة وربما الحاسمة^(٢). فالمحلل التاريخي لم يعد يفكر في القضايا التقليدية للتاريخ «الحي» التي تفرضها مداولات «الوعي» و«الاستمرارية» و«العلية»، وأيضاً مداولات «العلامة» و«البنية». ولا يسعى إلى فهم «الأحداث» من خلال لعبة الأسباب والنتائج ضمن وحدة سيروية كبرى غير واضحة الحدود والمعالم. إذ أصبحت المدلولات التي تفرض ذاتها في فروع المعرفة التاريخية اليوم، هي مفاهيم الحدث والسلسلة، بجانب لعبة المفاهيم التي ترتبط بها، كمفاهيم «الانتظام» (Discipline) و«العرضية» (Précarité) و«التبعية» (Appartenance) و«التحول» (Evolution) و«الانفصال» و«القطيعة».

لقد أصبح الانفصال يحتل مكانة مركزية في شتى فروع المعرفة التاريخية، وحل محل مفهوم الاستمرارية. وأصبح التحول الذي أصاب مفهوم الانفصال وانتقاله من صفته عائقاً ليصبح ممارسة، واندماجه في الخطاب التاريخي إحدى السمات البارزة

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

والمميزة للتاريخ في ثوبه الجديد. بحيث إن مفهوم الانفصال أصبح عنصراً إيجابياً يحدد موضوع وقيمة القراءة التاريخية، ويمنح تحليلها صلاحيتها^(١).

صحيح أن التاريخ الشامل الكلاسيكي، كان يفترض معطًى، غير أنه يعترف بعجزه عن أن يفكر فيه لجهة كونه يظهر في صورة أحداث مبشرة، وهذا «ما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية إلغائه ومحوه، وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث»^(٢). وأضحى الانفصال اليوم أحد أبرز التقنيات الضرورية للتحليل التاريخي، بعد أن كان ينظر إليه بصفته علامة من علامات التشتت الزمني والذي كانت ضرورة حذفه من التاريخ مهمة رائدة أنيطت بعهدة المؤرخ. ويوضح فوكو الدور الثلاثي لمفهوم الانفصال في عملية التحليل التاريخي: فهو بالدرجة الأولى عمل مقصود للمؤرخ، تحدد على ضوئه مهمة المؤرخ في ضرورة التمييز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تتعلق بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يناسبها. كما أنه نتيجة وصف يقوم به المؤرخ من خلال الكشف عن نقطة انفراج منحًى من المناحي، أو اهتزاز من الاهتزازات، وعتبة حركة من الحركات. وهو أخيراً، انفصال تتحدد صورته ووظيفته النوعية حسب الميدان والمستوى الذين يعمل المؤرخ على تحديدهما له^(٣).

ويشير فوكو إلى ما يسميه بـ«المفارقة» التي تطبع مفهوم الانفصال: «فهو أداة البحث وموضوعه في ذات الوقت، يعين حدود العقل الذي يتولد فيه، ويسمح بتعيين تفرد الميادين، [...] بفضل المقارنة بينها»^(٤). وهنا، تبرّر القيمة الحقيقية لـ«أركيولوجيا» فوكو كإسهام منهجي، ضمن هذا التوجه الجديد في النظرة التاريخية، حيث تمت إعادة النظر في منزلة الحقيقة في التاريخ، ففقدت الدلالة الأنطولوجية التقليدية لمفهوم الحقيقة قدرتها على الزعم بإمكانية بل وحتمية تماهياها مع الإرادة المطلقة التي تتحكم في مسار التاريخ. وهكذا، تكون إستيمولوجيا التاريخ لدى فوكو قد أسهمت جدياً في طرح وصياغة إشكالية الحقيقة في ضوء الآفاق الرحبة التي دشنها القول الإستيمولوجي في وليده ما بعد الباشلاردي، تحقيقاً لمشروع «قلب

(١) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.



الهيغلية» في الصياغة الجينالوجية عند نيتشة، وحيث «سيخضع التاريخ الجديد الحقيقة ذاتها لحركيته، لتفقد وهم التطابق وصلابة اليقين ومطلقية الثبات»^(١).

أمام هذا التوجه الجديد الذي عبر عنه كتاب **أركيولوجيا المعرفة** في رصده لملامح «الثورة الجديدة» في الكتابة التاريخية، تم تجسيد تلك التحولات الحاسمة في إرساء تصور جديد «للحدث» التاريخي، تقطع على ما يدعى «التاريخ الحدتي» (L'histoire événementielle) لتكرس فكرة «انعدام موضوع التاريخ» لصالح القول بـ «تاريخ لا حدتي»، يطمح إلى إعادة التاريخ في بنية ودلالة «الحدث» ذاته. وهذا مطمح، بل وتجديد أساسي قدمته مدرسة الحوليات (Les Annales) في دعوتها إلى تجاوز الحيز الحدتي، والاهتمام بـ «الحقب الطويلة».

ومن النافل التذكير بصللة فوكو بـ «الإبستمولوجيا النقدية» لدى بشلار (Bachelard) وكانغيلام (Canguilhem). وليست مقولتا القطيعة الإبستمولوجية والانفصال إلا بعض وجوه الدين الذي اعترف به فوكو نفسه حيال أبرز حاملي لواء الإبستمولوجيا النقدية^(٢)، في تأكيدها على الارتباط الوثيق بين التحديد النظري للمسألة المعرفية، وترصد مسارها التكويني.

ثانيًا: الاستراتيجية الفوكوية واكتشاف النسق

لم تكن المنهجية الواضحة كما تجلت في كتابي **أركيولوجيا المعرفة** ونظام الخطاب لتدفع عن فوكو هذا السيل من الانتقادات، وقد تصاعدت وتيرتها خاصة بعد صدور **الكلمات والأشياء**. لذا انبرى فوكو في عدة مقابلات صحفية^(٣) إلى إبراز التوجهات

(١) **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

(٢) **خصص فوكو مقالاً مشيرًا لبشلار**، في:

«Bachelard: La Philosophie et son ombre», Le Figaro Littéraire, 30 septembre 1972.

أما كانغيلام، فقد عبّر فوكو عن إعجابه بأستاذه، وأشار إلى روابط الصداقة الحميمة في مواضع كثيرة أبرزها: **نظام الخطاب**، الصفحة ٤٥.

(٣) La Quinzaine Littéraire, mars 1966; La Quinzaine Littéraire, Mars 1968; «L'Homme est-il mort?», Art et Loisirs, n° 38 Juin 1966.



الأساسية لفلسفته، وتوضيح العلاقة التي تجمع بين كتاباته - ككتابه في المختلف والاختلاف - وموضوعات الفلسفة «التقليدية» (الكلاسيكية) ذات النزعة الإنسيّة. غير أن رد فوكو كان واضحاً في الإشارة إلى رغبته التي تعبر عن توجهات جيل العصر، في فكر مختلف، منفتح على آفاق رحبة ومثيرة، تقطع مع موضوعات الفلسفة «التقليدية» في إيمانها بمركزية الذات والمعنى، ومرجعية الوعي، وسمة التطابق، وصلابة اليقين. يقول فوكو في حوار أجري معه سنة ١٩٦٦: «لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي ستروس، بالنسبة للمجتمعات، ولا كان بالنسبة للوعي، أن «المعنى» لم يكن على وجه الاحتمال، سوى أثر على السطح، أو لمعان وطفافة، وأن ما يخترقنا في العمق، وما يوجد قبلنا وفي الزمان والمكان... هو النسق»^(١). ويشير فوكو إلى هذا الهوى الجديد، هو الولع بالمفهوم (Concept) وبالنسق، فيقول: «لقد اكتشفنا لأنفسنا شيئاً آخر... هو ولعاً جديداً، إنه الولع بالمفهوم أو بما سأعبر عنه بالنسق... هذا النسق السابق لكل نسق، هو الأساس والخلفية التي ينبثق منها فكرنا «الحر» ويومض للحظة خاطفة»^(٢).

وعن الدلالة التي يعطيها فوكو لمفهوم النسق، فيذكر أنه يعني بذلك «مجموعة من العلاقات الدائمة، تتحول في استقلال عن الأشياء التي تربط بينها»، وهو «موجود قبل أي وجود بشري»، ولما كان النسق «بنيةً نظريةً كبرى»، فهو بذلك بمثابة «فكر قاهر وقسري... بدون ذات ومكتوم الهوية»^(٣). أما الإشارة التي تشكل دلالة عميقة في فلسفة فوكو من حيث مناخها وجهازها المفاهيمي، فهي اعتبار فوكو اللغة المرجع الثابت والوحيد والذي من خلاله يتكلم النسق. إن النسق يدرك ذاته من خلال وبواسطة اللغة ثم إن اللغة المكتومة الهوية تنطلق من خلاله.

في هذه اللحظة بالذات، تأكد لفوكو أن اكتشافه للنسق لن يؤدي إلى تفكيك مفهوم الإنسان وإلغائه كموضوع محوري للعلوم الإنسانية، وما سترتب عن هذه الخطوة من نتائج في غاية الإثارة والخطورة، ألا وهو الإعلان عن موت فكرة الإنسان ذاتها ومضامينها ولواحقها، من خلال دلالات «النزعة الإنسيّة». وانطلاقاً من هذا الموقع الجديد، فقد وقف فوكو من العلوم الإنسانية كمجرد ملاحظ من الخارج يترصد ملامح انتظام خطاب

Quinzaine Littéraire, n° 5-15 Mai 1966.

Ibid.

(١)

(٢)

(٣) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٤ و ١٣٥.

تلك العلوم، والبحث عن القواعد الصورية لتشكيل الخطاب بعد عزله عن كل سياق اجتماعي وتاريخي. باختصار، يمكن القول - كما ذهب إلى ذلك الدواي - أن فوكو قد استفاد من التصور الجديد الذي قدمته اللسانيات عن اللغة، كنسق مكتفٍ بذاته ومنغلقٍ عليها، ومستغن عن الذات المتكلمة ليكشف نوعاً من النظام في الخطاب يتعين بنسق الكلمات، وقد عبر عن ذلك في درسه الافتتاحي في الكوليج دي فرنس. وهذا ما جعل من دراسته للعلوم الإنسانية دراسةً وضعيّةً لخطابه، يروم تفضيل المنظور السكوني الالتزامي على المنظور التاريخي، سعياً لاكتشاف النسق.

لقد لاحظ فوكو أن «تفكيرنا يتم داخل فكر مغفل وقاهر، ونعني به فكر عصر معين ولغة معينة، ولهذا الفكر وتلك اللغة قوانينها الخاصة للتحويل»^(١). كما توقف عند السمة المشتركة التي تجمع بين أشكال المعرفة واللغة ليكشف أنها «...تخضع للقانون العميق ذاته»^(٢).

إن لحظة اكتشاف فوكو للنسق كأساس وخلفية ينبثق منها الفكر «الحر» تحيل إلى ذلك المنعطف الحاسم والتحول الذي كرسه ما يصطلح على تسميته بالعلوم البنيوية، وهي: اللسانيات البنيوية في فرعها الفيلولوجي، والاثربولوجية البنيوية، والتحليل النفسي البنيوي. أما بول فاين (Paul Veyne) فقد قلل من صلة فوكو بالمنهج اللساني، وبأبحاث لاكان (Lacan) السيميولوجية، ليكشف أن مفاهيم كـ«الخطاب»، أو «النسق»، أو «القطيعة»، ليست هي الحدث الأهم في أعمال فوكو، بل الحدث الأساسي في نظره يتمثل في مقولة «الندرة» (La rareté)، حيث يكشف تحليل الخطاب، عند فوكو، لا عن شمولية المعنى بل «يبرز لعبة الندرة المفروضة بجانب قدرة أساسية على الإثبات. إنها ندرة وإثبات وفي النهاية ندرة الإثبات، وليست السخاء المستمر للمعنى»^(٣).

إن الفلسفة لم تعد بالنسبة لفوكو نشاطاً نظرياً موسوعياً «يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أو لا، وما

Quinzaine Littéraire, n° 5-15 Mai 1966.

M. Foucault, *Naissance de la clinique* (PUF, 1963), p. 202.

Foucault révolutionne l'histoire, op. cit., p. 204.

(١)

(٢)

(٣)

تكون الحرية، وما ينبغي القيام به في الحياة الأساسية، وكيف تتصرف مع الآخرين، إلخ...»^(١). لقد أصبحت مهمة الفلسفة في تقديره استراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد تقتزن بالتاريخ، وهو ما يجعل من تاريخية فوكو في نظر فاين (Veyne) تدرج في سياق فلسفة جديدة للممارسة ترجع جذورها النظرية إلى نيتشه^(٢)، تهدف إلى مساءلة «الخطابات العامة» في تاريخ الفلسفة، لتشتت أنساقها ووضعها أمام أفق جديد وأسئلة جديدة، بل يضعنا أيضاً أمام الطموح الفوكوي الأساسي والذي أشاح عنه بصفة جلية في **الكلمات والأشياء**. إنه اكتشاف «الأنساق الأساسية في ثقافة ما» والتي بفضلها تفسر النظريات العلمية والفلسفية: «وهكذا ففي كل ثقافة، بين استخدام ما يمكننا تسميته القوانين الناعمة والتأملات في النظام، هناك التجربة العارية للنظام وصيغ وجوده»^(٣). في هذا السياق، وأمام جسامه المسؤولية الملقاة على عاتقه، يعترف فوكو مع شيء من المواردية: «لقد كررت عبثاً أنني لست فيلسوفاً، غير أنني إذا كنت في النهاية مهتماً بالحقيقة، فذلك يعني أنني رغم كل شيء فيلسوف»^(٤). وهذا يعني أن اهتمام فوكو بـ «تاريخية الحقيقة»، جعل من فلسفته تسلك نهجاً جديداً وتحويل إلى منهج للأشكلة، الشيء الذي دفعه إلى أن يسلك دروباً «خارج الفلسفة» ويرتاد حقولاً غريبة، لحملها على طرح أسئلة جديدة، ليغيّر بذلك تخوم المعارف ويقلب الاستراتيجيات، مما يسمح بإعادة اكتشافها في التراث المعرفي برمته. ويحدد فوكو مفهوم «الأشكلة» (Problématisation) داخل تخوم خطابه الفلسفي الجديد، ومهمة الفكر والمفكر بقوله: «ليس عمل الفكر أن يدين الشر الذي قد يسكن كل ما هو موجود»^(٥)، بل يستشعر الخطر الذي يكمن في ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال.

لقد تحول مفهوم «الأشكلة» إلى سؤال وجيه حول الحقيقة، وهذا ما حدا بولد أباه إلى الحكم على منهج فوكو بكونه ليس سوى «فلسفة تحليلية للحقيقة»، تتخذ

Quinzaine Littéraire, n° 56, Mars 1968.

Foucault révolutionne l'histoire, op. cit., p. 211.

(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

«Question à Foucault», Hérodoté n°1, Janvier 1976.

(٥) حوار مع فوكو، راجع كتاب **ميشال فوكو مسيرة فلسفية** لدريفوس وراينوف، الترجمة العربية (بيروت: مركز الإنماء القومي)، الصفحة ٢٠٤.



سمة أنطولوجية الحاضر، أو أنطولوجية الذات في راهنتها (Actualité)^(١)، وهو ما سمح لـ فوكو بأن يعزل ثلاثة محاور كبرى، هي بمثابة مستويات تشكل «حلقات متغيرات» (Chaines de variable) تنتزع الواحدة من الأخرى^(٢)، هي: المعرفة والسلطة والذاتية.

ويعمد فوكو في كتابه استعمال الذات (Usage de plaisirs) إلى تحديد ثلاثة ميادين من الأنطولوجيا الممكنة، من خلال استقصاء لميادين العلوم التجريبية، والممارسات العقوبية، وممارسات الرغبة^(٣):

- ١- أنطولوجيا تاريخية للذات المعرفية لجهة علاقتها بالحقيقة.
 - ٢- أنطولوجيا تاريخية للذات كذات فاعلة ومؤثرة في علاقتها بحقول السلطة.
 - ٣- أنطولوجيا تاريخية للذات كذات أخلاقية في علاقتها بالحقيقة.
- إن المضمون الواضح لرغبة فوكو في معرفة «اللاشعور» المتحكم في نشأة العلوم والمعارف في مرحلة تاريخية معينة دفعته إلى اكتشاف ذلك النسق السابق لكل نسق، والولع بالمفهوم (Concept). وسيطلق فوكو على المنهج الجديد لهذا الاكتشاف مصطلح «أركيولوجيا» (Archéologie)، أما الدلالة التي يعطيها للنسق فيسميها «إبستمية» (Epistème).
- وهكذا تتحول الأركيولوجيا إلى ضرب من الخرائطية الجديدة تروم الوقوف على تخوم «اللاوعي الوضعي» لتحلل النسقية الداخلية للتشكيلات الخطابية كممارسة لفظية وغير لفظية. وهذا ما جعل فوكو يتحول إلى منقب في أثريات المفاعيل المعرفية وأنطولوجيا المعرفة الأوروبية بصفة أخص، على حد تعبير ميشال سير (M. Serres)، وذلك ضمن ثلاث صيغ كبرى، هي:

- ١- أركيولوجيا المعرفة: توضح صلة الممارسات الخطائية بالحقيقة من خلال تجارب الذات المختلفة (الجنون، الجنس، السجن...)، محاولة استقصاء

(١) التاريخ والحقيقة لـ دة ميشال فوكو، مصدر سابق، الصفحة ٨٦.

(٢) G. Deleuze, *Foucault* (Minuit, 1986), p. 56.

(٣) M. Foucault, *Usage des Plaisirs* (Gallimard, 1984), p. 12.



حركة الأنساق، والأنظمة المعرفية تاريخيًا في الحقل التاريخي للفكر الأوروبي.

٢- **جينالوجيا السلطة:** تحدد الطابع السلطوي للمعارف عبر مسار الممارسات العقابية وأشكال العقاب والتأديب في نموذج الدولة الحديثة.

٣- **جينالوجيا الذات:** تحدد استراتيجيات «التنشئة الذاتية» (Les subjectivations) في علاقتها بالحقيقة عبر التجارب السلطوية للذات مع نفسها ومع ذوات أخرى، وذلك من خلال التجربتين اليونانية والمسيحية. غير أننا ولأسباب منهجية فضلنا طرح الإشكالية العامة في أعمال فوكو من خلال تأكيد القول بالقطيعة - الذي درجت على ترديده جل الدراسات حول فوكو - بين لحظتين أساسيتين في مشروع فوكو:

فالحلقة الأولى هي لحظة التحليل الأركيولوجي كـ«تحليل بنيوي» وكما هو مطبق في كتابات فوكو الأولى، وخاصة في **الكلمات والأشياء** و**أركيولوجيا المعرفة**. أما اللحظة الثانية فهي «الجينالوجيا التأويلية» كما تبدو في أعماله المتأخرة، وخاصة **تاريخ الجنسانية** بأجزائه الثلاثة.

ثالثًا: من التحليل التاريخي إلى الأركيولوجيا

إذا كان فوكو بحق أحد أبرز رموز الحداثة الأوروبية، فإن ما يميز خطاب الحداثة الفلسفية اليوم هو نزوعها إلى التساؤل حول اللحظة الراهنة، وما تشكله من لغز محير ومربك وباعث على الإثارة. ذلك أن ما يحدث داخل ميادين الفكر والمعارف، ولا سيما المعرفة الإنسانية، من تحولات مفاجئة ومن انقطاعات جذرية، جعلت من أبحاث فوكو الأولى تتوجه نحو الكشف «عن شيء ما يكونه بمثابة اللاوعي»^(١). أما المنهج الذي اقترحه فوكو لحل لغز التحولات المفاجئة، وتغير ظاهرة الانتقالات في حقل المعرفة، فقد أطلق عليه لفظ أركيولوجيا، ويترجم إلى الأثریات أو الحفريات. والأركيولوجيا مصطلح يوناني الأصل، مركب من كلمتين هما: (Archaïos) وهي تعني القديم،



و(Logos) ومعناها العلم. وقد استخدم فوكو مصطلح «أركيولوجيا» كعنوان فرعي لمؤلفين، هما: ميلاد العيادة - أو أركيولوجيا النظرة الطبية، والكلمات والأشياء - أو أركيولوجيا العلوم الإنسانية. كما جاء كعنوان رئيسي لكتابه أركيولوجيا المعرفة.

يتساءل فوكو في **حفريات المعرفة** عن حقيقة هذا الاختيار المنهجي الجديد، وحقيقة صلته بتاريخ الأفكار، وعن الإمكانيات المتاحة التي يوسع الأركيولوجيا أن تقدمها، بالنظر إلى ما لم يكن في مقدور المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه^(١). وهذا ما حدا بفوكو إلى أن يقحم في الميدان ترسانة غريبة من المفاهيم، كـ«التشكيلات الخطابية»، و«الوضعية»، و«نظام الاختفاء» و«الظهور»، ويحدد «ميدان العبارات»، «الحقل العباري»، «الممارسات الخطابية»....

إن الطبيعة المتفردة للحقل الذي ارتاده هذا التحليل الأركيولوجي جعله يلور لوئاً من الوصف لا يمكن رده إلى الإستيمولوجيا ولا إلى تاريخ العلوم، ويرتاد السير خارج «الأماكن الجميلة» المألوفة، بعيداً عن «الضمانات» والتوغل في «أرض لم تراقب بعد حدودها وتحدد أطرافها، ونحو غاية ليس من السهل التكهّن بمجاهلها»^(٢).

لقد آن الأوان لكي يمحي تاريخ الأفكار، وتندرس آثاره ومعالمه «تاركاً المجال للتحليل، مكاناً بكرّاً، خالياً، بلا أعماق ولا وعود»^(٣). إننا نسجل حرص فوكو في هذا الاختيار المنهجي الذي عبر عنه بطرح جملة من الأسئلة الوجيهة: «ألا تكون الأركيولوجيا مجرد دراسة تقوم بوصف علوم خادعة (كعلم النفس المرضي)، أو علوماً أصبحت في ذمة التاريخ (كالتاريخ الطبيعي) أو لعلوم مشبعة كل التشبع بالإيديولوجيا (كالالاقتصاد السياسي)، كل ذلك تحت قناع عبارات وألفاظ غريبة شيئاً ما مثل «التشكيلات الخطابية» و«الوضعية»؟ ألا يكون تحليلاً سمته الأساسية أنه ينصب دوماً على ما هو شبه علمي؟»^(٤).

إن مثل هذه التساؤلات المقصودة دفعت بفوكو إلى الدعوة إلى إدراك ضرورة

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحتان ١٢٥ و١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٤.

التمييز بدقة بين الميادين العلمية والمجالات الأركيولوجية، لكون أن «مبادئ تنظيم كل واحدة منهما وكيفية انقسامهما متباينة»^(١). وهكذا، ارتاد التحليل الأركيولوجي محور «الممارسة الخطائية - المعرفة - العلم»، بدلاً من ارتياده محور «الوعي - المعرفة - العلم»، لكونه محوراً غير قادر على التخلص من دور الذات. فإذا كان تاريخ الأفكار يعثر على نقطة ارتكازه وتوازنه في عنصر المعرفة، لجهة أنها علاقة بين ذات عارفة وموضوع، فإن التحليل الأركيولوجي يجد محور توازنه ونقطة ارتكازه في المعرفة، حيث هي ميدان يسقط الذات من حسابه^(٢).

أما بخصوص سؤاله حول إمكانية حصر اهتمام الأركيولوجيا بالعلوم فقط، وهل كونها مجرد تحليل للخطابات العلمية، يجب فوكو بقوله: «نستطيع الإجابة قائلين: كلا، مرتين. إن ما تحاول الحفريات وصفه ليس العلم في بنيته النوعية، بل ميدان مخالف له، هو المعرفة. يضاف إلى هذا، أن الحفريات إذا كانت تهتم بالمعرفة في ارتباطها بالأشكال الإستمولوجية والعلوم، فإن بإمكانها كذلك أن تتوجه بالسؤال إلى المعرفة، في اتجاه مخالف، وأن تحللها في ارتباطها بعلاقات أخرى»^(٣).

في هذا الإطار، يبدو جلياً أن التحليل الأركيولوجي لدى فوكو هو استقصاء لقطاع جديد هو التكون التاريخي للعلوم الإنسانية منذ فجر الحداثة. ورغم تركيز الأركيولوجية - كما يلاحظ مكادو (Machado) - على مسألة الإنسان كقطاع بحثي جديد، إضافةً إلى قطاعي الطبيعة والحياة، فإن المنهج الأركيولوجي توجهه مبادئ مختلفة عن مبادئ التاريخ الإستمولوجي.

إن الأركيولوجيا رغم اعتمادها المنهج الإستمولوجي مرجعاً، فإنها مع ذلك قد أقصت سؤال الطومية في تحليلها للمعقولية وأنكرت كل صلة لها بكل علم، حيث انتقدت فكرة المعقولية ذاتها، وهي بذلك تنجز تاريخاً للمعارف تغيب فيه كل فكرة لتقدم العلم. ومن المسلم به الإقرار بأن فوكو قد استخدم مصطلح الأركيولوجيا في غير الميدان الذي اقترنت به في الأصل، وهو ميدان التاريخ، لينقل هذا المصطلح

(١) حفريات المعرفة، الصفحة ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٩ و ١٨٠.



إلى ميدان المعرفة، ولعل من سمات هذا الخيار هو علاقة الأبحاث الأركيولوجية الوثيقة بالأرشفيف (Archives). ويتضح من خلال ما تقدم ارتباط التحليل الأركيولوجي بميدان التاريخ: تاريخ الأفكار وتاريخ العلوم. ورغم نقاط الالتقاء الكثيرة بين التحليل الأركيولوجي وتاريخ الأفكار، فإن الوصف الأركيولوجي «فيه تخلُّ مطلق عن تاريخ الأفكار ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر»^(١).

وهنا، يحدد فوكو ملامح مهمة جديدة تتمثل في سعيه لإبراز الفوارق التي تميز طريقته عن تاريخ الأفكار، حين عبر عن أنه لن يرتاح له بال ويهدأ له خاطر، ما لم يقيم بإبراز وجه اختلاف التحليل الأركيولوجي عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ. ويعترف فوكو أنه ليس من السهولة إبراز السمات المميزة لفرع فرعي كتاريخ الأفكار، بسبب تقلب موضوعه وعدم دقة حدوده، وعدم ثبات مسيرته واستقامتها، لكون مناهجه ذات أصول مختلفة. فتاريخ الأفكار لجهة كونه فرعاً معرفياً تتداخل فيه المناهج والطرق، هو «علم للغات القائمة والآثار البشعة والموضوعات الفكرية غير المترابطة»^(٢). وهو يحكي تاريخ الأطراف والهوامش، وتاريخ المعارف الناقصة غير المؤسسة، ولا يحكي إطلاقاً تاريخ العلوم. إنه «تحليل للآراء أكثر منه تحليل للمعرفة، تحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقلية»^(٣).

ويحدد فوكو في **أركيولوجيا المعرفة** ثلاثة أفكار محورية كبرى لتاريخ الأفكار هي: النشأة، والاتصال، والكلية، وهي التي تجعله يتعلق بشكل من التحليل التاريخي، أمسى اليوم تقليدياً. فتاريخ الأفكار يريد «تحليل الولادات الصماء» من خلال تناول البدايات والنهايات، والاهتمام بوصف دروب الاتصال الغامضة، وألوان العودة، فضلاً عن إعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ. وهذا ما يحيل التحليل التاريخي إلى مجرد «وصف للدوائر المتراكزة التي تحيط بالآثار وتشدّد عليها وترتبط بينها وتدرجها في كل ما ليست هي»^(٤). في المقابل، فإن تحليل الأركيولوجيا الذي

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.



يطمح فوكو أن يكونه ليس دراسةً نفسيةً أو اجتماعيةً، «ولا حتى بحثًا أنطولوجيًا للإبداع يربط هذا الأخير بالإنسان»^(١)، من خلال رفضه البحث عن اللحظة التي يطفو فيها الأثر من أفق المجهول وغياهب النسيان.

لأن الأثر لا يشكل نصًا مناسبًا لمجال التحليل الأركيولوجي، إذ يبقى سعيه هو تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية، أي تحليل جملة الفوارق الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه. ويوضح فوكو أن «أركيولوجيا المعرفة» لا تسعى إلا إلى تحديد الخطابات ذاتها، فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة مصدرها الذات أو الذوات، ومقاصدها ومثلاتها، بل تعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصًا أثرياً. وينفي فوكو أن تكون «أركيولوجيا المعرفة» «مبحثًا تأويليًا» تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» يتوارى خلف الخطاب. كما أنها ليست مبحثًا «مجازيًا» يفتش عن المعنى الحقيقي فالمعنى الظاهر^(٢).

إننا هنا أمام تفرد الحقل المعرفي الذي تدور «أركيولوجيا المعرفة» في فلكه، إذ يرفض التحليل الأركيولوجي أن يكون «مونولوجًا» غايته ترديد ما قيل عبر سبر ماهيته وهويته، كما أنه ليس رجوعًا إلى نور الأصل ذاته: «إن أركيولوجيا المعرفة ليست شيئًا أكثر من كتابة ثانية [...] بل إنها وصف منظم لخطاب، يجعل منه موضوعه»^(٣).

لا شك أن الاختيار الأركيولوجي قد كشف عن ملامح الممارسة الجديدة للفلسفة عند فوكو باعتبارها «أنطولوجيا تشخيصية للحاضر». ويوضح فوكو هذه الاستراتيجية التشخيصية - حسب الدلالة النيتشوية - بقوله: «إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحررة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشخيصي. وأن يشخص المرء الحاضر ومعناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيم يختلف حاضرا، اختلافًا جذريًا عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن»^(٤).

ويعتبر فوكو أن الشكل الفلسفي الممتد من هيغل إلى مدرسة فرنكفورت مرورًا

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

(٤)



بنيتشة وماركس وفرويد وماكس فيبر، يشكل الأرضية المنهجية التي تندرج في إطارها أعماله، لا سيما **أركيولوجيا المعرفة**. ومن المفيد الإشارة بل الإشادة بحسن استخدام فوكو للفضاء الإشكالي لموضوعاته. صحيح أنه انطلق في حقل التحليل الأركيولوجي من الطرح الكلاسيكي للفلسفة، ليجعل منها ممارسة «أنطولوجيا الحاضر»، ترجع بجزورها إلى طرافة السؤال الكانطي حول المعنى الذي يمكن أن يشكل راهنية التساؤل الفلسفي. غير أن الجدة هي في ما كرسه التحليل الأركيولوجي من مهمة جديدة للباحث الأركيولوجي في قدرته على تحويل التاريخ إلى «ذاكرة مضادة تثبت فيه نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن»^(١).

رابعاً: الأركيولوجيا كتحليل للحدث الخطابي

أن نرفع من القراءة إلى مرتبة تجعلها فناً من الفنون هي مهمة نيتشوية، أما أن ندرك فعلياً خطورة «الكلمات» وسخافة التقليل من شأنها، وما تحيل إليه من جسامه الاستسلام لوهم قدرات الذات ومرجعيتها، فذلك طموح فوكوي لولوج فضاء السائد المألوف، واختراق حصن اليقين وزعزعة البدايات. وكم يكون الرهان غالياً عندما ندرك أن ضريبة المجازفة لعنة واحتقار، أو على حد تعبير نيتشة «أن نكون الأوائل هو أن نكون ملعونين محترقين». ويحدد فوكو جغرافية «الحدث» ولا يتورع عن ارتياد هذه اللعبة الخطرة، لعبة «الكلمات» و«الأشياء»، لإحداث نقلة نوعية خارج تخوم العقل الرسمي، واختراق نظام الأشياء وخلخلة نظام الكلمات، الهدف منه إعادة توزيع الأدوار وتحديد المواقع في «نص» جديد يضعنا أمام «متن الخطاب».

يحدد فوكو المادة التي يعالجها في حياها الأول، بكونها عبارة عن ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب، والتي تشكل نواة مشروع لوصف «الأحداث الخطابية»، وكأفق للبحث في الوحدات التي تتشكل فيه^(٢). وهذا ما يسمح برصد «الحدث» في فرادته وندرته وصيغته التصادية، كما في مادته وربما وضعيته المتوترة، ويضعنا أمام تشكيل خطير من المفاهيم الأساسية ذات الخصوصية والدلالة الفوكوية

(١) جنيالوجيا المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ٦٣.

(٢) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.



المتفردة كمفاهيم «الخطاب» (Discours)، و«العبارة» (Enoncé)، و«المنطوق» (Enonciation) و«الإبستمية» (Epistémè)، و«التشكيلات الخطابية».

يحدد فوكو الملامح العامة لمشروعه في رغبته «إقامة تاريخ الخطاب وليس الفكر»^(١)، يتحدد عبر عملية عزل مستوى الحدث الأدائي العباري عن اللغة والتفكير، وهو إجراء احتياطي لا يهدف إلى ثر الوقائع، بل يجنبنا الانسياق في المقولات الأثروبولوجية، وحتى لا تتم إحالتها أو إرجاعها إلى عمليات سيكولوجية تركيبية محضة. وهذا ما يسمح بإدراك أشكال أخرى من الانتظام، وأنواع جديدة من الترابطات^(٢).

ويوضح فوكو أن تحديد الفضاء الذي تتم فيه الأحداث الخطابية، يفرض ولادة فكر «الخارج» على حدود «الداخل»، بمعنى رؤية الخارج للداخل واستقطابه له: «إخراج الفضاء الذي تتم فيه الأحداث الخطابية إلى واضحة النهار، لا يعني محاولة إعادته معزولاً عن كل وشائجه وارتباطاته، ليس يعلن كذلك أننا نريد أن نفصله عن كل ما يحيط به ونقفل الأبواب عليه، بل يعني أننا نريد أن نبیح لأنفسنا وصف مجموعة العلاقات داخله وخارجه»^(٣).

إن موطن «الحدث» يتحدد في رصد العلاقات الخطابية، والتي ليست علاقات توجد داخل الخطاب، لكن هذا لا يعني أنها علاقات توجد خارج الخطاب، بل عند حدود الخطاب^(٤). وليس الخطاب لغةً تنضاف لها ذات تتكلمها، وليس هو وعي يتحدد مشروعه في الشكل الخارجي للغة، وليس هو مستوى خفيًا ولا مستوى مرئيًا، بل هو مستوى يقع في نهاية اللغة^(٥). إذ إن للخطاب خصوصيةً تجعله متفردًا ومستقلًا عن أي ذات، لأنه ممارسة، واستراتيجيًا تحدد كيفية توزيع الملفوظ والمكتوب والمرئي في التاريخ.

إن الحديث عن «وحدة الخطاب» (موضوع الجنون مثلاً) لا يبنني بنظر فوكو على موضوع أو على تشكّل أفق وحيد للموضوعية، بل إن هناك جملة قواعد هي

(١) M. Foucault, «Réponse à une question», *Esprit*, n° 371, Mai 1986, p. 858.

(٢) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧ و٢٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٤.



التي تسمح في فترة محددة بإمكان ظهور الموضوعات. يضاف إلى ذلك «أن وحدة الخطاب حول الجنون، هي مجموع القواعد التي تحدد تحول مختلف موضوعاته وعدم تطابقها عبر الزمن، والانفصال الذي يصيبها والتقطع الداخلي الذي يوقف استمرارها»^(١).

إن للخطاب منطقاً داخلياً وارتباطاً مؤسسياً. فهو ليس وحدةً بلاغيةً، أو صورةً قابلةً للتكرار إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ^(٢). إذا يعرف فوكو بغموض لفظة «خطاب» التي بالغ في استخدامها، لكن المعنى الذي يقترحه ينظر إلى الخطاب كمجموعة من الأدلة، حيث هي عبارات تتسبب إلى نظام الكون ذاته، وبوصفنا قادرين على أن نعيّن أنماط وجودها الخاصة^(٣).

فعبارة «خطاب» تمثل الحقل المنهجي للتحليل الأركيولوجي لكونه «وصفاً بحثاً للأحداث الخطائية». فالخطاب هو نظام من الرموز، وهدف الأركيولوجيا يتمثل في إبراز آلية هذا النظام، عبر تحليل «شروط وجود» الخطابات، وطريقة انتظامها الداخلي.

يطرح فوكو مسألة الخطاب في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** بالعودة إلى نواته الأولى، والتي يسميها «ذرة الخطاب»، والمتمثلة في «العبارة» كموضوع دراسة وتحليل جديدين تفردت بهما الأركيولوجيا، وكعنصر غير قابل للقسمة ومتفرد في نمط وجوده: «إن العبارات لا توجد بنفس المعنى الذي نتحدث به عن وجود اللغة أو مجموع الأدلة المحددة بملامحها المختلفة وقواعد استخدامها»^(٤). كما أنها ليست من ذات الوحدة المحددة للجملة والقضية والفعل اللساني، وهي ليست قابلةً لأن تعزل بالطريقة ذاتها التي يتم فيها عزل جملة أو قضية أو فعل صياغة^(٥).

ويضيف فوكو إلى فرادة العبارات وضرورتها أنه بدونها ليس ثمة لغة، في

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.

حين أن كل عبارة ليست شرطًا لوجود اللغة. ويحدد فوكو فضاء الخطاب كموضوع رمزي ومدار بحث التحليل الأركيولوجي، وهو يطمح عبره وفيه إلى حصر مجاله في الممارسات اللفظية كوحدة أولية تحليلية للحدث الخطابي، ورسمًا لحركية المعرفة وانحناءاتها وانفصالاتها.

إنه في الوقت الذي لا تكفي فيه مجرد الإشارة إلى «ذرة الخطاب» كخيار في إشكالية الخطاب عند فوكو، فإن فهم الخطاب وتحديد وضعيته كحقل من الخيارات الممكنة، رهين بتفكيك هذه الذرة التي تمتلك القدرة على تحديد احتمالات الوجود «وبذلك تكون عتبة العبارة هي عتبة وجود الأدلة»^(١). وهو ما يحيلها إلى أن تشكل «وظيفة وجود» تنتمي برمتها إلى الأدلة.

ف«العبارة» لا يمكن أن تكون «بنية»، حيث لا نعثر على مقاييس بنيوية لوصف وحدتها، بل هي في حد ذاتها لا تشكل وحدةً على الإطلاق. إن كل ما يمكننا القول بشأنها كونها وظيفة ونظامًا من العلاقات، ونظام وجود الإشارة دون أن تكون وحدة، إذ «لا ينبغي البحث في العبارة هو وحدة طويلة أو قصيرة، قوية البناء أو ضعيفة، فهي كغيرها تندرج ضمن ارتباط منطقي أو نحوي أو تعبير. [...] تشكل العبارة وظيفة تراول ذاتها وتتم عمودياً بالنسبة لمختلف تلك الوحدات، كما تسمح لنا القول، بصد مجموع من الإشارات ما إذا كانت حاضرة فيها أو غائبة»^(٢).

يتعلق الأمر هنا، برصد هذه الوظيفة التي تجعل من العبارة موضوعًا نوعيًا مفارقًا. فهي في الوقت الذي ينبثق فيه متقمصه رداءً ماديًا، فإنها «تظهر بوضع قار وصفة ثابتة، وترتبط بمجموعات، كما تجد مكانها داخل حقول استعمال، وتعرف تحولات وتغيرات ممكنة، تندمج في عمليات واستراتيجيات، فتحفظ بهويتها أو تنسلخ عنها»^(٣).

يشير فوكو إلى ما يسمى بـ«المادية المتكررة» التي تميز الوظيفة العبارية، وتمنحها

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ٨٠

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٩٨.



مضمونًا وسندًا وموقعًا وتاريخًا. وهذا ما يستدعي التعامل مع العبارة وفق وظيفتها المادية، أي التعامل معها كشيء «قائم الذات»، ويضيف فوكو أن الاهتمام الرئيسي في تحليل الحقل الخطابي لا يتوجه إطلاقًا إلى البحث خلف ما هو ظاهر «عن الثثرة شبه الصامتة لخطاب آخر»^(١)، بل في البحث عن مواطن الندرة عبر تحديد مادية العبارة وتاريخيتها ولماذائيتها.

من الضروري في نظر فوكو أن نعيد للعبارة تميزها كحدث، وأن نرصدها وهي تنجس بفتة في التاريخ، وتظهر كحدث لا أصل له، مما يجعل العبارة كموضوع، «موضوعًا للرغبة والصراع». وكأننا أمام كيان (Statut) «ماقبلي» لا مرئي ولا مختلف في آن معًا، ليس هو بـ«المقبلي السوري الكانطي» الذي يؤسس التجربة، وليس بـ«المقبلي الشعوري الفرويدي»، وليس هو «اللامفكر فيه الهيدغري»: «ليست العبارة إذن، وحدة أولية تأتي لتضاف إلى الوحدات التي يصفها النحو أو المنطق أو تمتزج بها [...] ولا يعني وصف العبارة عزل قطعة وإبراز مميزاتها، بل تعريف الشروط التي ضمنها مورست الوظيفة التي أضفت الوجود النوعي على مجموعة من الأدلة»^(٢).

يعتبر فوكو أن تحديد مجموعة ما من العبارات في خصوصيتها وفرديتها يقوم على صياغة قانون توزعها، أي يقوم على «وصف تبعثر تلك الموضوعات، وإدراك الشقوق والفجوات التي تفصلها»^(٣). وهذا يعني أن إثبات ووصف أنظمة تبعثرها داخل عدد من العبارات، والوقوف على شكل ما من أشكال الانتظام بين الموضوعات وأنواع التعبير والاختيارات الفكرية، يضعنا مباشرة أمام «تشكيلة خطائية»^(٤) ويعرف فوكو التشكيلة الخطائية بذلك الخطاب العام من الأشياء التي قيلت في المستوى النوعي للعبارة، وهي بمثابة «المنظومة العبارية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية»^(٥). إن وصف العبارات، ووصف الوظيفة العبارية التي تحملها العبارات، يقود

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.

(٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠٧ و ١٠٨.



في الأخير إلى تمييز التشكيلات الخطابية وتفهرها «فانتظام العبارات يتحدد بالتشكيلة الخطابية ذاتها»^(١). بمعنى أن تحليل العبارة ينشأ في الوقت ذاته وتحليل التشكيل وفي ارتباطه به، والعكس أيضاً^(٢). ف«العلاقات الخطابية» ليست علاقات توجد داخل الخطاب، بل عند حدود الخطاب. ويحدد فوكو آلية التحليل المقررة: «يهتم هذا التحليل، إذن وفي مستوى قبل مفاهيمي، إذا صح القول، بالحقل الذي تتواجد فيه المفاهيم، وبالقواعد التي تحكمه»^(٣). وتعين أوكيولوجيا المعرفة الخطوات التي يجب اتخاذها: «إن ما يتعين علينا إبرازه بوضوح وتمييزه، هو ذلك التواجد بين عبارات مبعثرة ومتباينة، وذلك النظام الذي يحكم توزيعها، واستناداً بعضها إلى بعض، ونظام تجاذبها أو تنافرها، والتحول الذي تتعرض له، ومجموع المتغيرات والاستبدالات التي تعرفها»^(٤).

إن عملية تحليل قواعد تكوّن الموضوعات لا تحيل بالضرورة إلى البحث عن أصولها في الأشياء ولا إرجاعها إلى ميدان الكلمات، من أجل تحليل تكوّن التعبيرية، كما «لا يلزم إرجاعها للذات العارفة ولا إلى فردية سيكولوجية»^(٥).

وبذات الطريقة، فإن تحليل تكون المفاهيم من خلال وصف الحقل العباري ولا ينبغي إرجاعه إلى «أفق الأفكار» أو «للهيكل التصوري» لنص ما، ولا في «العقلية» أو في وعي الأفراد. إن التحليل المقترح هو في مستوى «قبل مفاهيمي»، حيث لا تجد قواعد التكوين مكانها إلا في الخطاب ذاته، لكونه حيزاً لانبثاق المفاهيم انطلاقاً من انتظامات نابعة من صميم الخطاب وناشئة فيه^(٦). وحيث يكشف الحقل قبل المفاهيمي عن «انتظامات وإلزامات خطائية سمحت بإمكان عدد متباين من

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.

(٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٨ و ٥٩.



المفاهيم، وبسبيل من الأفكار والمعتقدات والتمثلات التي نساق نحوها طوعاً، كلما أردنا التاريخ للأفكار»^(١).

إن ما ينتهي إليها التحليل الأركيولوجي ليس أن يكون مجرد تحليل منطقي للمفاهيم، ولا إستيمولوجيا علوم، بل البحث في اتجاه جديد يقود هذه المرة إلى الخارج، أي صوب الاستخدام المشروع لجملة المفاهيم المبتكرة (العبارة، الخطاب، التشكيلة الخطابية...) إنه «فضاء المعرفة» و«تاريخ الأفكار».

وإذا كان **الكلمات والأشياء** عنواناً يوحي بالجدية لمشكلة «الخطابات» في هيتها كنصوص، من حيث موقعها داخل فضاء «الأشياء» و«الكلمات»، فإنه في الواقع العنوان الساخر لعمل يريد في النهاية إنجاز مهمة أخرى: المهمة التي ينتهي عندها التحليل الأركيولوجي إلى «تغيب الكلمات بنفس الإصرار والعناد الذي تغيب به الأشياء ذاتها»^(٢) ذلك أن إلغاء لحظة «الأشياء ذاتها» يحيل إلى رصد أنواع الارتباطات والعلاقات التي تتميز ممارسة خطابية ما، وهذا ما دفع بالأركيولوجي إلى تبديل محور «الوعي - المعرفة - العلم»، لتعثر على «نقطة توازن وارتكاز تحليلها في المعرفة، أي في ميدان يسقط الذات من حسابه»^(٣).

إن السمة «الوضعية» للمنهج الأركيولوجي جعلت منه «تاريخية نقدية» متفردة ترمي إلى إحداث انقلاب إستيمولوجي على إدخال تحويرات على ميدان تاريخ الأفكار والمعارف، والعمل على إعادة توزيعه، مما يحول الوصف الأركيولوجي للخطابات في اتجاه تاريخ عام، أي إلى «منهج في تاريخية الأنظمة المعرفية وأشكال تكونها وتحولها واقتنائها وتحققها»، و«يسعى إلى اكتشاف ميدان المؤسسات والتطورات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية التي تتمفصل بها التشكيلة الخطابية، يحاول أن يبرز كيف أن استقلال الخطاب لا تمنحانه مع ذلك صفة مثالية خالصة، وصفة استقلال تاريخي كلي»^(٤).

(١) حفريات المعرفة، الصفحة ٥٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٨ و ١٦٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥١ و ١٥٢.

خامسًا: الأركيولوجيا كتحليل تاريخي للأنظمة المعرفية

«تصف الحفريات مستوى تجانس عباري ما له تقطيعه الزمني الخاص به، والذي لا يحمل معه كل أشكال التماثل والاختلاف الأخرى التي يمكننا رصدها في اللغة، وفي هذا المستوى، يقيم نظامًا وتراتبات وتشابكات تقصي التزامن الكثيف العديم الشكل المعطي بكيفية كاملة ونهائية»

ميشال فوكو
أركيولوجيا المعرفة

في حوار له مع ريمون آرون (R.Aron)، بعد صدور كتابه **الكلمات والأشياء** يصرح فوكو في لهجة فيها الكثير من الاعتزاز بالنفس بأنه أول من برهن على وجود ترابط إبستمولوجي عميق بين مختلف أنواع المعارف السائدة، في فترة زمنية معطاة وفي عصر معين^(١). وقد أطلق على اكتشافه الجديد اسم إبستيميه (Epistème). وعلى الرغم من أن محتوى هذا المصطلح هو المحور الرئيسي في تحليلات كتابه **الكلمات والأشياء**، فإنه - ويا للمفارقة - لم يقدم تحديدًا واضحًا دقيقًا لهذا المصطلح، وإن أول تعريف له جاء في كتابه اللاحق **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩). ويلاحظ الدواي أنه «من المثير حقًا أن يكون في الوقت ذاته تعريف له، بل بالتأكيد آخر استعمال لهذا المصطلح في مؤلفاته»^(٢). يقول فوكو أنه يعني بـ«إبستيميه» (Epistème) «مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية، التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم، وأحيانًا، منظومات مصاغة صوريًا، إنما النمط الذي يتم حسبه انتقال داخل كل تشكيلة خطابية إلى التنظير الإبستمولوجي والعلمي والصياغة الصورية، إنها أيضًا نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض أو ينضاف إليه، أو يتعد عنه زمنيًا، [...] هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى كائناتياتها الخطابية»^(٣). ورغم ما يثيره مصطلح إبستيميه من أوجه شبه مع مفهوم «البارديغم» (Paradigme) في استعارة كوهن (Kuhn) له من فغنغشتاين (Wittgenstein) في الاستراتيجية

(١) حوار لريمون آرون مع فوكو، مجلة الكرمل، عدد ١٣، ١٩٨٤، الصفحة ١٣.

(٢) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٣.

(٣) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٧٦.





المشتركة التي تجمعهما، والمتمثلة في رفض منحى تأويلي في دراسة تاريخ ونشأة العلوم والمعارف، فإن للإبستمية خاصيتين متكاملتين، بحسب ما يؤكد ماكادو (Machado) وهما: خاصية فريدة هي شموليتها، إذ إن مرحلة تاريخية إبستمية واحدة تشكل بنيةً تحتيةً تحدد سائر أشكال معارفه، في حين أن الخاصية الثانية والمكملة للأولى هي خاصية العمق، وهي التي تجعل من الإبستمية نظرية في «البنية العميقة» (Ultra structure).

ف«الإبستمية» إذاً، هي فضاء لتنظيم الشتات، وشبكة منتظمة من الشروط والإمكانات القبلية لظهور الأشكال المعرفية والنظرية في عصر معين، ومرجعاً مفهوماً مرتبطاً باللغة ولا يظهر في مستوى الوعي، وتسمح بتأسيس «الأوليات التاريخية» (A priori historique)، بحيث تشكل نسقاً مغلقاً لا يحيل إلا إلى ذاته. كما أن «الإبستمية» ليست صورياً بل هي فعالية عليها تمنح العلوم والمعارف أشكالها ومضامينها ومفاهيمها في مرحلة تاريخية محددة.

ثم إن «الإبستمية» كأوليات تاريخية تتباين وتتمايز جوهرياً مع ما يطبع مقولات كـ «القبلية» و«القوانين اللاشعورية للعقل البشري» لدى كلود ليفي ستروس، من سمات الضرورة والاستمرار، بحيث تكون فاعلةً وصالحةً في كل زمان ومكان، وهذا على خلاف «أوليات» فوكو التي تمتاز بطابع الضرورة فقط في إنتاج المعارف في مرحلة تاريخية مضبوطة^(١).

أما الأطروحة الرئيسية التي سيدافع عنها فوكو، فتتمثل بالمسار الذي رسمه، وحدد غاياته بدقة في **أركيولوجيا المعرفة** والمتمثلة بـ «إظهار تبعثر نعجز أبداً عن إرجاعه إلى منظومة اختلافات واحدة، وتشتت لا يرتبط بمحاور مرجعية مطلقة. يتعلق الأمر بالقيام بعملية زحزحة عن المركز، لا تترك الامتياز لأي مركز على باقي المراكز الأخرى. ليس دور ذلك الخطاب إزالة النسيان المطبق واستكشاف لحظة الأشياء المقولة في أعماقها [...] لا يريد أن يكون تأملاً في الأصل وتذكراً للحقيقة، بل عليه العكس أن يقيم الفوارق: وأن ينشئها كموضوعات ويحللها ويحدد مفاهيمها»^(٢).

(١) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحتان ١٤٤ و ١٤٥.

(٢) حفریات المعرفة، مصدر سابق، الصفحتان ١٨٦ و ١٨٧.



بعد هذه المقاربة لمفهوم وموضوع الإستيمية، ينتقل فوكو، في الكلمات والأشياء إلى توضيح معالم «منهجية وصف الإستيمات»، والمتمثلة في رصد الأنظمة المعرفية، وتتبع انكساراتها وتحولاتها - وذلك على خطى الإستيمولوجيا الفرنسية المعاصرة من خلال أبحاث باشلار (Bachelard) وكانغيليم (Canguilhem) وكافاييس (Cavaillès) - بهدف «العثور على المنطق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية وفي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكون وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكل وربما كي تنفرط بعد ذلك وتتلشى»^(١).

إن مثل هذا التوجه المنهجي الذي كرسه أركيولوجيا فوكو يستدعي بالحاح استحضار أوجه الشبه، والتقاطعات الممكنة بين الأركيولوجية والإستيمولوجية المعاصرة، لكننا ندرك ضرورة أن نميز بدقة بين الميادين العلمية والمجالات الحفرية^(٢). حيث يجب الإشارة إلى عنصر أصيل يمتاز به البحث الأركيولوجي، وهو حصر اهتمامه بدراسة ميدان المعارف المستحدثة حول الإنسان في عصر الحداثة الأوروبية، مما يحيلها إلى «أركيولوجيا للعلوم الإنسانية»، بل وإلى معرفة لها وضعيتها (Positivité). ولعل هذا ما تريد تبيانها الإستيمية في الحقل المعرفي، «حيث المعارف - منظورها إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية - تغرز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخاً ليس كمالها المتزايد، وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانيتها»^(٣).

يتضح الآن وبجلاء أن الإستيمية كمبدأ أوحده، وكلاوعي معرفي، وكنظام خفي وصامت، وكشروط إمكان قبلية، يمكن اعتبارها بنية معرفية كبرى ذات طابع ضروري وشمولي، تهيمن على أشكال ومضامين الإنتاج المعرفي والعلمي في مرحلة تاريخية معينة.

(١) حفریات المعرفة، الصفحة ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ١٤٥ إلى ١٦٩.

(٣) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.



وهكذا ينتهي التحليل الأركيولوجي، كما هو مطبق في الكلمات والأشياء لتاريخ الأنظمة المعرفية في الثقافة الأوروبية، إلى الكشف عن ثلاث إستيميات متعاقبة، كمبادئ للتنظيم واستراتيجيات تاريخية هيمنت على الخطابات المعرفية في الثقافة الغربية على امتداد ما يناهز خمسة قرون، ابتداءً من القرن السادس عشر، وهي:

١- إستيمية التشابه.

٢- إستيمية التمثل.

٣- إستيمية الحداثة.

ويقسم فوكو بحثه إلى ثلاثة محاور: «عصر النهضة»، ثم «العصر الكلاسيكي»، ف«المرحلة التاريخية» التي بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر.

١- إستيمية التشابه:

تتميز الإستيمية الأولى التي سادت في الثقافة الأوروبية حتى القرن السادس عشر بسيطرة التشابه كمقولة محورية في الحقل المعرفي الغربي تتمتع بكثافة دلالية، حيث اتخذت المعرفة صورة الكرة/الدائرة (Sphère). ويشير فوكو إلى أربع صيغ جوهرية تتمتع بكثافة دلالية وهي بمثابة الأشكال الرئيسية التي تفرض مفصلات على المعرفة الخاصة بالتشابه: «التوافق» (Convention)، و«المنافسة» (D'émulation)، و«القياس» (Analogie)، «التعاطف» (Sympathie).

ف«التوافق» هو شبه من تجاوز الأماكن في شكل تدريجي يسمح للملائمات من حيث «هي الأشياء حين تقترب الواحدة من الأخرى»، فتجد ذاتها وقد تجاوزت. ويندرج التوافق في «نظام الوصل والضبط» بين الأشياء «فالمكان والتماثل يتشابكان». ولهذا، فهو لا ينتمي إلى «العالم الذي توجد فيه هذه الأشياء»، بقدر ما ينتمي إلى الأشياء ذاتها. وهكذا، فبتسلسل التشابه والمكان، فإن العالم يشكل سلسلة مع ذاته، «وفي كل نقطة اتصال تبدأ وتنتهي الحلقة تشبه الحلقة السابقة، وتشبه الحلقة اللاحقة»^(١).

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.



وأما «المنافسة»، فهي من التوافق متحرر من قانون المكان، ويتحدد دوره في المسافة. ذلك أن التنافس هو شكل من التوأمية الطبيعية للأشياء، وهو «ينشئ طبي الكائن الذي تتواجه جهته على الفور»، باعتبار أنه يوجد في المنافسة ضرب من الانعكاس والمرآة.

أما الشكل الثالث من التشابه فهو «القياس» أو «التماثل»: وهو مفهوم أصيل في الفكر اليوناني والوسيط ويتمتع بقدرة فائقة، إذ بفضل يتركب التنافس والتوافق. وهو يسمح بتأمين المجابهة الرائعة للمتشابهات عبر الحيز، غير أن المتشابهات التي يعالجها، ليست تلك التشابهات الكثيفة والمرئية للأشياء ذاتها، بل هي تشابهات «أمهر» للعلاقات، وهو يملك القدرة انطلاقاً من نقطة واحدة على أن يمد عدداً غير متناه من القربان. هذه «المعكوسية» تمنح التماثل فضاءً رحباً للتطبيق فيهما، حيث بمقدور كل أشكال العالم أن يقترب بعضها من بعض^(١).

أما «التعاطف» (Sympathie) فهو ليس تسلسلاً مقررًا سلفاً، ولا مسلكاً مفترضاً. إنه يمتاز بأداء وظيفته الحرة والكاملة في أعمال العالم. إن التعاطف هو «مبدأ حركية» الأشياء في العالم، وسبب تقاربها: فهو يبدل ويغير، ولكن في اتجاه المطابق «بهذه اللعبة يبقى العالم هو هو، وتستمر المتشابهات في أن تكون ما هي وفي أن تتشابه. وإذ إنه هو ذاته مقلداً على ذاته»^(٢).

وانحصرت مهمة المعرفة في البحث عن أوجه التشابه بين مظاهر الوجود المختلفة. وكان الطريق إلى تحقيق ذلك هو بالعودة إلى الكلمات والعلامات (Signes) بصفتها أسماء ترتبط ارتباطاً أزلياً بالأشياء. وإذا كان ليس ثمة تشابه بدون توقيع، فإن عالم التشابه هو بالضرورة عالم مطبوع بعلامة محددة. ولما كانت معرفة المتشابهات تعمل على كشف هذه التوقيعات وفك رموزها، فهذا يعني أن «المرآة الكبرى الهادئة التي تتمرأى في أعماقها كل الأشياء وتعكس كل منها الأخرى صورها، هي في الحقيقة حافلة بالكلمات»^(٣). وكان الاعتقاد السائد بأن هناك علاقةً ضروريةً

(١) الكلمات والأشياء، الصفحات ٤١ إلى ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٤ و٤٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.

وطبيعيةً تجمع بين «الكلمات» و«الأشياء»، ولذلك اعتبرت اللغة كجزء من «التوزيع الكبير للمتشابهات والتوقيعات». وبالتالي، يجب دراستها كشيء من الطبيعة «تكون مكان الانكشافات»، بحيث تكون مغلقةً تكراريةً تدور في حلقة مفرغة بسبب موقعها داخل ذلك الشكل الدائري المغلق. وكان من الطبيعي أن تقتصر مهمة المعرفة على الشرح وتأويل المكتوب، وهذا ما ساعد على ظهور علم التأويل من خلال بحثه عن المعنى، و«إيضاح ما يتشابه»، وظهور علم السيمياء^(١) في بحثه عن قانون الإشارات و«اكتشاف المتشابهات».

٢- إبستمية التمثل:

وفي مطلع القرن السابع عشر، ومع «الحقبة الباروكية» بالذات تبدل فجأة شكل المعرفة. فلم يعد التشابه مادةً للفكر عندما كف التفكير عن التحرك في عنصر التشابه. فطراً تحول عميق على تصور المعرفة بالذات، إن المشابه الذي كان مقولةً مركزيةً للمعرفة في القرن السادس عشر وجد نفسه مفككاً في تحليل يهدف إلى الكشف عن مفردات التطابق والاختلاف، استناداً إلى مقارنة تقوم على «النظام» (Ordre): النظام المستمد من قانون أو «نظام الفكر». وبذلك، فإن إبستمية العصر الكلاسيكي لاحت مغيرةً في أوضاعها الأساسية، فلم يعد ثمة تشابه بين الكتابة والأشياء، وانحلت عرى العلاقة الحميمة بين **الكلمات والأشياء**، وتبت اللغة صلة قرابتها بالأشياء^(٢). وعهدت إلى اللغة مهمة «تمثيل الفكر» حيث أصبحت اللغة «تمثل الفكر كما تتمثل الفكر ذاته» باعتبارها «الفكر ذاته» وليست أثراً خارجاً للفكر^(٣).

وتمسكت اللغة بمبدأ الحياد، فلم تعد سمة الأشياء، أو أحد وجوه العالم ولا حاملةً للتوقيع المفروض على الأشياء، بل احتلت موقعاً لها ليس «وسط الكائنات» بل خارجها «لكي تدخل في عصر الشفافية والحياد الخاص بها»، وتتحول إلى أداة للمقارنة والتقريب، وعنصر التركيب فيما بين الأشياء استناداً إلى جدول متكامل من التماهي والتمايز.

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٤ و٨٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٥.

لقد فر دون كيشوت من «تأؤب الكتب»، من الالتجاء إلى الأشياء ذاتها ليفضلها على الكلمات^(١). وما كان دون كيشوت علماً على العصر الكلاسيكي إلا لجهة مغامرته في رسم الحد الفاصل الذي تنتهي عنده الألعاب القديمة للتشابه والعلامات، لتنعقد معها علاقات جديدة، لتكف ثقافة القرن السابع عشر عن التفكير على النحو الذي قامت به حتى ذلك الحين ثقافة القرن السادس عشر، ولتنصرف إلى التفكير بشيء مغاير وبطريقة مختلفة.

لقد تركت ثقافة القرن السادس عشر انطباعاً وذكرى مشوهة عن المعارف المختلطة والساذجة والمفتقرة لأي قاعدة، واعتبر عصر النهضة ثقافة العصر الخداع البصري وإيهام والأحلام والرؤى والحواس الخادعة، فكان لا بد من أن يأخذ عنصر التشابه طريقه للانغلاق على ذاته. ولم يكن النقد لدى بيكون (Bacon) وديكار (Descartes) إلا رفضاً لـ «فكر الالتباس» القائم على مبدأ «التراتب التماثلي» (Hiérarchie analogique) أو «النسق الشمولي» للعلاقات، والدعوة إلى نموذج جديد قوامه «التحليل» و«القياس»، لرصد مفردات التطابق والاختلاف للوصول بالحقيقة إلى شكلها الأنقى.

لقد كانت هناك تحولات كبرى بالنسبة للفكر الأوروبي في مرحلته الكلاسيكية، عندما فككت مقولة التشابه كصيغة أساسية لمعرفة القرن السادس عشر - شكلاً ومضموناً - لتحل صيغة «التحليل» المستند إلى «النظام». ولم يعد للمقارنة ذلك الامتياز الأصيل، ولا يعد دورها الكشف عن ترتيب العالم إلا في الحدود التي يسمح بها «نظام الفكر»^(٢).

وهكذا، تبدو إستيمية الثقافة الغربية متغيرة في أوضاعها الأساسية، ومن هنا كانت سيادة مقولة النظام على إستيمية العصر الكلاسيكي بالقدر الذي كانت العلاقة بالتأويل جوهرية بالنسبة لعصر النهضة. وهنا، يسجل دخول الطبيعة في النظام العلمي في القرن السابع عشر، وعلى الرغم من هذا الحرص على إدراك ما في الطبيعة من جوانب الآلية القابلة للحساب، فإن ذلك لم يكن سوى تطبيق للرياضيات

(١) الكلمات والأشياء، الصفحات ٦١ إلى ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

الكلية (Mathesis)، في إطار رغبة في تحويل المعرفة التجريبية ذاتها على نمط المعرفة الرياضية. فتم تفسير الطبيعة بوصفها سلاسل من الأحداث المنظور إليها والقابلة للتصنيف والترتيب، بل أصبحت الحقيقة ذاتها نتاج عمل إحصائي يقوم على تفريد العناصر وتمييزها لصياغتها، وإنزالها وفق علاقة المنظومة العامة، بهدف الوصول إلى اليقين الكامل وحقيقة ثابتة بالأشياء في إطار فكر منظم وصارم قائم على الضبط والمقارنة والاستدلال، وفق نزعة تجريبية رياضية^(١).

إن الطابع الجوهري بالنسبة للإبستمية الكلاسيكية هو انتشار «المبدأ الآلي» وعلاقة ذلك بالرياضيات إلى حد الرغبة في «إحالة الطبيعة إلى رياضيات»، من خلال تلك العلاقات بين الكائنات والتي سينظر إليها بمنظار النظام والمقياس. ويرى فوكو أن العلاقة بالرياضيات، بما هي «علم عام للنظام»، لا تعني إذابة المعرفة في الرياضيات، ولا حتى إقامة كل معرفة ممكنة على الرياضيات، بل إن الأمر الأهم هو اعتبار كل هذه العلوم التجريبية في العصر الكلاسيكي، لم تكن لتتشكل دون تلك العلاقة التي مارستها إبستمية الثقافة حينذاك مع هذا «العلم الكلي العام للنظام». وإذا كانت كل العلوم التجريبية تصدر كلها عن التحليل بصورة عامة، «فإن أداتها الخاصة لم تكن منهج الجبر، وإنما نسق العلامات»^(٢).

إن ما تغير على عتبة العصر الكلاسيكي هو «نظام العلامات» والشروط التي يمارس بها وظيفته، عندما رفضت العلامة من أن تكون وجهًا للعالم، وقطعت كل صلة به وبما تطبعه بالعلاقات القوية والخفية «للتشابه والقاربة». ولما كان تكون العلامة على علاقة وثيقة بالتحليل، فهي بذلك تيجته وأداته أيضًا، إذ لا يمكنها التشكل والظهور. وهكذا، فقد منحت للتحليل قيمة كبرى باعتباره منهجًا فذًا يسمح للمعارف التجريبية بأن تنتظم وفقًا للعلامات كمبادئ تنظيم، تكشف عن صيغ التماهي والتمايز داخل فضاء المعرفة، لتقطع المعرفة قرابتها القديمة مع «العرافة» حين كانت تسلم بوجود علامات سابقة لها.

لقد تغير نظام العلامات فلم تعد العلامة مندمجةً اندماجًا ماهويًا بالعالم كوجه

(١) الكلمات والأشياء، الصفحات ٦٧ إلى ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٩.



من وجوهه، لتبدأ مع إبستمية التمثل بالدلالة من داخل المعرفة ونشاط الفكر الذي سيحدد يقينيتها أو احتمالها. وبذلك، تتحدد الصيغة الثنائية للعلامة بوصفها ارتباطاً بين دال (Signifiant) ومدلول، ليتأسس عليها علم العلامات منذ القرن السابع عشر. فمحل المعرفة التي تقع في حدود علامة مهمتها الكشف عن لغة، «لغة سابقة» أشاعها الخالق في العالم، لتخمن علامات مطلقة وأقدم منها، حلت بدلاً عنها شبكة من العلامات بنيت بفضل «معرفة المحتمل». وإذا كان من ميزة العلامة في الفكر الكلاسيكي كونها لا تمحو المسافات، ولا تلغي الزمان أو تبطله، فإن ذلك سيحفظ للأشياء تميزها ووضوحها وترابطها، و«لأن العقل يحيل فإن العلامة تظهر. ولأن العقل يمتلك علامات، فإن التحليل لا يكف عن التتابع»، وهذا ما يتيح للعقل الغربي ولوج «عصر الحكم»^(١).

وهكذا، كان لزاماً على إبستمية العصر الكلاسيكي أن «تصنع لغة - وأن تكون هذه اللغة مصاغَةً جدًّا - أي أن تكون محللة، فتكون فعلاً لغة الحسابات»^(٢). وهذا ما سعى فوكو إلى تفصيله في مجالات العلوم الثلاثة التي اختارها، وهي: «النحو العام»، و«التاريخ الطبيعي» و«تحليل الثروات»، حيث خصها بثلاثة فصول كاملة في كتابه **الكلمات والأشياء**، وحيث لم يتسع المقام هنا لتعقب تحليلاته العميقة حول هذه الفروع المعرفية الثلاثة، وإن كانت لا تخرج عن دائرة «شبكة الانتماءات» التي تحدد النسق العام لتشكل المعرفة في العصر الكلاسيكي، من خلال إبستمية قائمة على التمثل والنظام.

٣- إبستمية التاريخ:

عرفت السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر حدوث قطيعة حاسمة وغير منتظرة كشفت عن تبدل فجئ لجملة القواعد الإپستمولوجية، مهدت لانسحاب الفكر من قلاع كان يتحصن داخلها. إننا أمام حدث جذري وحاسم بحجم تلك القطيعة التي عصفت بفكر عصر النهضة في بداية القرن السادس عشر، حيث تداعت الأشكال الدائرية الكبرى للمعرفة، والتي كان التشابه يقبع في داخلها، لتفسح المجال أمام

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحتان ٧١ و٧٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣.



هيمنة مؤقتة لجدول التماثلات الذي سيتفكك بدوره ويتصدع. وهكذا، نشأت معرفة حديثة على تربة جديدة وفي فضاء غير معهود، ليس هو فضاء التماثلات والفوارق، ولا فضاء المنظومات الغير كمية، أو علم عام «بنظام ما هو غير قابل للقياس»، إنه فضاء تنظيمات متفاصلة، هي بمثابة «علاقات داخلية تربط بين عناصر يؤدي مجموعها وظيفة معينة»^(١)، لا تمثل جدلاً متصلًا. وهذا ما يسمح بتشكيل مبدئين منظمين لفضاء الإخباريات هما مبدأ: «التشابه» (Ressemblance) و«الثاني» (Consécution).

لقد تمثل الحدث المباغت والجديد الذي وسم الثقافة الأوروبية في نهاية القرن الثامن عشر في بداية انسحاب الفكر من فضاء التمثل، وذلك عندما عجزت اللغة على التأطير، وليبحث عن بنيته الغائرة عبر تتبع تطورها وتسلسلها الزمني. ومع مطلع القرن التاسع عشر، ظهر في حقل المعرفة الأوروبية بُعد جديد هو «البُعد التاريخي»، وهيمنت بالتالي «مقولة التاريخ»، وحيث «سيبسط التاريخ الأشباه والنظائر بسطًا يقرب التنظيمات المتباينة من بعضها بعضًا، داخل تسلسل زمني»^(٢)، يحيل جملة الروابط بين هذه التنظيمات المتباينة لا إلى التشابه القائم بين عناصر، بل إلى تشابه العلاقة بين العناصر، والوظيفة التي تؤديها، ضمن صيرورة التتالي باعتبارها تمثل الوجود الجوهرى للاختبارات^(٣).

ويلخص فوكو النتائج البعيدة التي ترتبت على التحول المفاجئ الذي أصاب الإيستيمية الغربية في أواخر القرن الثامن عشر في اتجاهين متباينين: سلبيًا وإيجابيًا. فأمّا من حيث السلب، فقد تمثل بتشكيل ميدان المعرفة الصورية البحتة كميدان قائم بذاته، وقاطع كل صلة له بالمعرفة الاختيارية، في سبيل بناء المحسوس «بناءً تمثيليًا». في حين يثير جانب الإيجاب ذلك الاقتران التأملي للميادين الاختيارية، والتي اتخذت سمة اختزال الفلسفة أو مقاومتها، وقد عبرت عنها تلك التأملات حول الذاتية والتناهي والكائن البشري^(٤).

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٣.



إن الفلسفة في القرن التاسع عشر ما كانت لتحرر من «ميتافيزيقا النظام» ومن أصفاده إلا لتقع في قبضة نمط كينونة التاريخ ووجوده كميّات فيزيقا للتاريخ، لجهة كونها ستتحوّل إلى «ذاكرة» ستقود التفكير حتماً نحو ضرورة «التساؤل لمعرفة ما يعنيه بالنسبة له أن يكون شيئاً ما ذا تاريخ [...] لتجعل من ذاتها فلسفةً تركز ذاتها لخدمة الزمان في انسيابه وألوان عودته»^(١).

لقد كان للانهيّار المبالغت للمعرفة الكلاسيكية وقع هائل ونتائج خطيرة تمتد بجذورها إلى عمق حدائثنا، مهدت لبزوغ وضعية جديدة وظهور حدث أساسي، هو من الأهمية ما يجعله الأكثر حسماً في الثقافة الغربية برمتها. وحيث لم يكن لانكفاء الفلسفة على صيرورتها الخاصة، فضلاً عن «انبثاق التاريخ كمعرفة وكنمط وجود الاختبارية في الوقت ذاته سوى أعراض وعلامات لقطيعة عميقة»^(٢). ويتعلق الأمر بذلك الانقلاب المفاجئ، الذي يتجلى في هذا التحول من «إبستمية النظام» نحو «إبستمية التاريخ». وبذلك حصل التغير الجذري الذي أصاب الوضعيات، وحيث سيفرض التاريخ تدريجياً قوانينه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات العضوية، إضافة إلى تحليل المجموعات اللسانية.

هذا الحدث القريب والخفي الذي عرفته الميادين الثلاثة في نهاية القرن الثامن: «النحو العام»، و«التاريخ الطبيعي»، و«تحليل الثروات»، ترك بصماته عليها جميعاً وبذات الكيفية، والذي لا يمكن تعيين وحدته في ذلك الجانب المتصل «بتقدم المعقولية»، أو في اكتشاف موضوع محوري ثقافي جديد، بل يتعلق الحدث، «وفي هذا المستوى الذي تتأهل فيه المعارف وترسخ في وضعيتها، بكيفية أكثر جوهرية، لا بالموضوعات المستهدفة والمحللة والمفسرة في المعرفة وترسخ وضعيتها، ولا حتى بكيفية معرفتها أو عقلنتها، بل بعلاقة التمثيل بما يمثل»^(٣). ولعل تحليلات آدم سميث (A. Smith)، أو تحليلات جيسيو (Jussieu) أو فيك دازير (Vico d'Azur)، أو لامارك (Lamarck) رغم بساطتها، فإنها تبقى جوهرية لجهة كونها قد أحدثت

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٥.



خلخلت أصابت بنية التفكير الغربي في العمق، بشكل فقد فيه التمثيل قدرته على التأليف وبناء الروابط التي تجمع بين عناصره المختلفة، كما فقد النظام والجدول كل قدرة لهما على ربط عناصر التمثلات.

وهكذا، «بات شرط هذه الألوان من الربط يوجد خارج التمثيل، وفيما وراء قابلية الرؤية المباشرة، أي في عالم خلفي أعمق منه وأكثر كثافة»^(١). ويحرص فوكو على التأكيد بأنه لا سبيل للإحاطة بالنقطة التي تتقاطع ضمنها الأشكال المرئية للكائنات (بنية الكائنات الحية، قيمة الثروات، نظم الكلمات)، إلا بالتوجه نحو ذلك «الهدف الضروري» والبناء المتخفي وراء الأشياء، والمتواري في عمقها، أي في «جوهرها الخاص»، وفي تلك القوة التي تركها، وفي ذلك التنظيم الذي يحفظها. باختصار في لحظة إفلات حقيقتها من أسر الجدول «مكونة كياناً قائم الذات يحدد فضاءً داخلياً يظل بالنسبة لتمثلنا شيئاً خارجياً»^(٢).

إن الأمر الذي انتهت إليه إبستمية الحداثة في اللحظة التي تتخذ فيها موقعاً لها داخل أفق السؤال التاريخي، هو الإقرار بعجز التمثل على تحديد نمط الوجود المشترك للأشياء والمعرفة، بحيث «سيسقط وجود ما هو ممثل خارج التمثل ذاته»^(٣). وهذا يعني الإقرار بأننا أمام أشياء تتمتع بنظام خاص، ومكان يحضنها وزمان يفرزها، بل وأيضاً «أمام التمثل من حيث هو تال زمني تتجلى فيه الأشياء، دوماً، وبكيفية جريئة لذات من الذوات، أو لوعي ما، أو لسعي فردي دؤوب نحو المعرفة، أو لفرد «سيكولوجي» يحاول، من أعماق تاريخه الخاص، أو انطلاقاً من تراث تلقاه، أن يعرف»^(٤).

وهكذا شهدت الثقافة الغربية على مشارف القرن التاسع عشر انسحاب المعرفة والفكر من فضاء التمثل، ولم تعد متمركزة على مستوى التصور والمنظور، بل على مستوى بعد جديد في فهم الواقع في بنيته المغايرة. ففي الاقتصاد السياسي،

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.



مثلاً، حل مفهوم «العمل والإنتاج» (Production) محل «التبادل» (L'échange)، وذلك عندما عبر آدم سميث (A.Smith) عن الثروة لا بمظهرها الخارجي التمثيلي بل أصبحت تفسر بشيء آخر لا يمكن رده إلى التمثل، هو «العمل». أما في علم الأحياء فقد بات التنظيم البيولوجي بدءاً من جوسيو (Jussieu) أو لامارك (La Marck)، يشكل المبدأ الداخلي لتفسير الكائنات الحية إلى عضوية وغير عضوية، بحيث إن تمييز الكائن الطبيعي لم يعد يتحدد بينيته استناداً إلى التمثلات التي تكونه عنه، وانطلاقاً من قابليتها للوصف الخارجي، بل في ذلك الارتباط الداخلي للكائن النفسي، أي بتلك العلاقة وذاك المبدأ التنظيمي في داخل الكائن نفسه.

بحيث أصبح من الضروري تحديد السمات بالرجوع إلى قوانين بيولوجية بحتة، خاصة مع ظهور مفهوم «الحياة» كشكل معرفي ضروري. أما في فقه اللغة، فقد بات النسق اللغوي يتقدم على علاقات الصرف والنحو، فاللغة لم تعد تتحدد بالكيفية التي تمثل بها التمثلات، بل استناداً إلى بنيتها الداخلية، ولنظامها الإعرابي المفسر لنظام النحو والصرف^(١).

ويتوقف فوكو مطولاً أمام ثلاثة أعلام عبروا - كل ضمن دائرة اختصاصه - عن ذلك التحول الذي حدث في مستوى التشكيلات المعرفية، وهم: ريكاردو (Ricardo) في الاقتصاد السياسي، وكوفيه (G.Guvier) في البيولوجيا، وبوب (Bopp) في فقه اللغة^(٢). كما يشير فوكو إلى ذاك «المظهر الإيستيمولوجي الملتبس» الممثل الثلاثي: سميث (Smith)، وجيسيو (Jussieu) ووليم جونص (W.Jones) في اعتمادهم مفاهيم كالعمل والتنظيم والنظام النحوي، والذي توافقه «ثنائية فلسفية»، عبر عنها مذهباً «الإيديولوجية» و«الفلسفة النقدية الكانطية» في اهتمامهما المشترك بـ«علاقة التمثلات ببعضها البعض».

غير أن الأيديولوجية بتوسيعها لفضاء اهتمامها ليشمل حقل المعرفة بأكمله، من حيث هي «علم للأفكار» والشكل العلمي والمعقول في ذات الوقت، بل «والأساس الفلسفي الأوحد» الذي يمكن تطبيقه على سائر العلوم، فإنها تكون بهذا المعنى

(١) الكلمات والأشياء، الصفحتان ٢٠٤ و ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٢١٧ إلى ٢٥٢.



«آخر الفلسفات الكلاسيكية» التي جعلت من موضوع «التمثل» حقلاً تتناوله «تناولاً خطائياً وعلمياً، كأنه ميتافيزيقاً»^(١).

أما النقد الكنطي، فهو لا يلتمس المسوغ والأساس في علاقة التمثلات ببعضها في مستوى التمثل، بل يلتمسها «داخل إشكالية تتساءل عما يسمح بإمكانها عامة كعلاقة»^(٢). وهو بذلك قد تحاشى التمثل ونتائجه، مفضلاً الاهتمام بما يقدمه هذا التمثل بالذات: «فليست التمثلات ذاتها هي التي بوسعها أن تظهر بعضها وأن تتحلل وتركب من تلقاء ذاتها تبعاً لقوانين خاصة بها، بل أن أحكام التجربة أو القضايا الاختبارية هي وحدها التي تستطيع الاعتماد على مضمون التمثلات. وكل ربط آخر يريد أن يتحلى بالضرورة والشمولية، عليه أن يستند إلى أساس قبلي سابق على التجربة، يكون بمثابة شرط إمكانه. ولا يعني هذا إطلاقاً الاستناد إلى عالم آخر غير عالم التجربة، بل يتعلق الأمر بشروط تسمح عامة بوجود كل تمثل للعالم»^(٣).

وهكذا، دشّن النقد الكنطي حدثاً حاسماً عاشته الثقافة الغربية خلال القرن الثامن عشر، وقد تمثل هذا الحدث بانسحاب الفكر والمعرفة خارج فضاء التمثل، وإخضاع هذا الفضاء ولأول مرة للنقد والمساءلة حول منشئه وأصله وغاياته. وطرحت مشكلة قيمة الميتافيزيقا ومشروعيتها وطموحها «الوثوقي»، و«بهذا المعنى تكون الفلسفة النقدية قد أكدت على البعد الميتافيزيقي الذي حاولت فلسفة القرن الثامن عشر بكل ما في وسعها ستره وإخفاؤه، واختزاله عن طريق التركيز على تحليل التمثل، إلا أنها دشّنت في الوقت ذاته إمكانيةً ميتافيزيقيةً أخرى تتخذ كموضوع السؤال عما هو خارج التمثل، مما يعدّ أصلاً ومصدراً له»^(٤). وفي سياق هذا التفكير النقدي السائد في القرن التاسع عشر، شرعت الأبواب أمام «فلسفات الحياة، والإرادة، والكلام» كموضوع لتمثلاتنا، وتشير داخلنا تلك الرغبة اللامحدودة لمواصلة مهمة المعرفة، لتشكيل الحياة واللغة والعمل جملة «الشروط الترنسندنتالية» التي تسمح بإمكانية تحقيق المعرفة الموضوعية بالكائنات الحية وأشكال اللغة وقوانين الإنتاج،

(١) الكلمات والأشياء، الصفحات ٢١٧ إلى ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٩.

«فيتم البحث عن شروط إمكان التجربة ضمن شروط إمكان الموضوع وإمكان وجوده. هذا في الوقت الذي نلاحظ فيه أن شروط إمكان موضوعات التجربة تماثل، في التفكير الترنسندنتالي، شروط إمكان التجربة ذاتها. لذا، فإن الوضعية الجديدة لعلوم الحياة واللغة والاقتصاد، وتوقها إلى العلمية، وافق ميلاد فلسفة ترنسندنتالية»^(١).

لقد شكل تاريخ علوم الإنسان مهمة لها مطلق الأولوية في كتابات فوكو الأولى، وجاء الحرص الفوكوي لفهم آليات ذلك التاريخ لجهة كونه شكل قواعد منظمة للخطاب. لذلك، فإن التحليل الأركيولوجي لنظريات العلوم الإنسانية قد حرص في تناولها من زاوية الخطاب - الموضوع في سياق منهجي يؤثر النظرية على التطبيق، بسبب التقدير الفوكوي للعلوم الإنسانية كفضاء تطبيقي ونظري خاضع لبنية نظرية قاهرة. وهذا ما حد من دور الباحث الأركيولوجي، واختزاله إلى مجرد مشاهد من الخارج يسجل ويراقب نص الخطاب الصامت، ليصف نظرياً جملة القواعد المنظمة للممارسة الخطابية.

إلا أن هذا الموقع «السلبى» للباحث الأركيولوجي من العلاقات المؤسسية وانفصاله عن الخطاب الجدي لعصره، وتجاهل الحقيقة بحجة الاستقلالية عن النظريات والممارسة موضوع الدراسة، تطرح علامة تساؤل حول مدى مشروعية وجدية المشروع الفوكوي النقدي برمته.

إن ما تحيل إليه التحليلات الأركيولوجية هو فكرة التمرد على المركز، وسلب الامتياز لأي مركز، بهدف الوصول إلى تحقيق الدقة البنيوية المرجوة عبر التخلي عن مقولتي المعنى والحقيقة، والاكتفاء بدراسة النص والملفوظات الصامتة، وتوجيه البحث الأركيولوجي إلى مجرد عملية تستند إلى بطاقة وصفية محض، وما تثيره من عقبات تبدو بنظر دريفوس (Dreyfus) ورايينوف (Rabinow) متعذرة التذليل، بل وتطرح جملة أسئلة محرجة تبقى بدون جواب: «هل الوصف الصرف ممكن، ألا يتضمن اختيار المقولات الوصفية تفسيراً ما؟ ألا ينبغي علينا أن نتساءل إذا كانت



هذه الأعمال الوصفية صحيحة أم مشبوهة؟ لكن ألا يعني ذلك حينئذ إعادة اعتماد مفهوم الحقيقة؟»^(١).

ثم إذا كان الباحث الأركيولوجي يتكلم خارج أفق المعقولة، فكيف السبيل إلى منح خطابه صفة ومعنى؟ اللهم إلا إذا كانت حجته هي «صنع الاختلافات»، والآلات من أسر التصور الساذج التقليدي للحقيقة بوصفها حاملةً للتطابق الأصيل بين النظرية والوجود. غير أن هذا الاحتمال لا ينجم إلا عن «نوع من العدمية» التي لا تقيم للتفسير وزناً كبيراً. ويشير راينوف ودريفوس إلى عدمية أكثر تجزراً تميل إلى رد كل تفسير ذي معنى إلى مجرد وهم نابع من النظام الدقيق لـ «ندرة الملفوظات». وهكذا، فمن الممكن «أن يكون هذا النوع من العدمية هو الشكل الوحيد من الجدية التي يمكن اللجوء إليه في القرن العشرين»^(٢).

لقد سعى التحليل الأركيولوجي إلى تجذير فكرة الاستغناء النهائي عن مقولات المعنى والحقيقة والذات، إذ لا وجود بنظر الباحث الأركيولوجي لـ «أصل خفي»، أو معنى عميق في التاريخ أو خارجه. لكن هذا التقويض المتعمد لبنية العقل، والسعي إلى تدمير «مفهوم الحقيقة»، والإقرار بـ «القطيعة والانفصال» كقانون مطبق في حركة الإيستيمات، لهو دفع عنيف بالفكر إلى تخوم العبث، وإلى الفراغ الرهيب للاختلاف. ذلك أنه محكوم على الباحث الأركيولوجي في دراسته «النزيهة» للنص الصامت بالتخلص من «الرجسية المتعالية» ومن غائية العقل.

هنا يبرز الموضوع المحوري في التحليل الأركيولوجي محصوراً في دائرة الممارسات الخطابية والكشف عن مبادئ ندرتها الخاصة. وإذا كان من الممكن، في نظر الأركيولوجيا، دراسة الخطاب المعرفي كظاهرة موضوعية مستقلة عن كل سياق خارجي، فإن الهدف من ذلك لا يخرج عن دائرة «صنع الاختلاف». وهذا يعني أن التحليل الأركيولوجي لا يرمي إلى اقتراح نظرية عامة في المعرفة أو في المنهج العلمي، بل يحصر اهتمامه في دائرة الانفصال والاختلاف في الحقل المعرفي، فالإمساك

(١) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، مصدر سابق، الصفحة ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٠ و٨١.

بالإستيمية كفضاء خفي قبلي وضروري، يمنح معارف وعلوم عصر محدد اتساقها وتماسكها الداخلي.

وبذلك فصل فوكو الخطاب المعرفي عن كل مكوناته، و«حوّل العناصر المادية والبشرية والتاريخية – التي تعتبر من مكونات الخطاب المعرفي – إلى مشاهد ثانوية [...] وأصبح الخطاب عن الواقع «الواقع» الوحيد الذي يهتم به في تأملاته»^(١).

إن حلول كلمة «خطاب» محل كلمة «إنسان» وما يعنيه هذا الاستبدال الإستيمولوجي من استبعاد لأي دور مفترض ممكن أن يلعبه البشر والتاريخ، وصولاً إلى بناء أنساق معرفية بدون إنسان بحجة أن الإنسان رقم مزعج ولا طائل منه. وهذا ما جعل الدواي يعتبر أن كل تنظيم نسقي لا يحمل بالضرورة توقيع الإنسان، وكل تنكر لهذا الأمر إنما هو من قبيل العبث، لا سيما «إذا كان ذلك النكران لا يعلن باسم التجرد والعلم والموضوعية»^(٢).

ويلاحظ دريفوس وراينوف، حول تحليل فوكو للممارسات الخطابية من زاوية الحياد الخارجي، ورفضه للزوج: «الذات/الموضوع»، استخدامه دون تمييز عبارات «القاعدة» و«القانون» و«النظام» ومنح القواعد الخطابية فعاليةً سببيةً رغم أنه ليس لها سوى أهمية وصفية. هذا، إضافةً إلى تلك الطريقة الغامضة التي حلل بها فوكو مفهوم الفعالية السببية، الأمر الذي جعله يتعدى التمسك بشروط الإمكان إلى ضرب من التحديد المطلق. وهذا ما رفع به إلى البحث عن «نظرية فرضية» عوضاً عن القبول بـ«نظرية وصفية». وكما يشير دريفوس وراينوف إلى تلك «الاتواءات الداخلية» التي يعاني منها التحليل الأركيولوجي، وتأرجحه بين تحليل وصفي وتحليل تنظيمي: «لا يمكننا أن نعتبر ارتباك هذا الانتقال من تحليل يعتبر ذاته وصفيّاً خالصاً إلى محاولة تفسيرية نظرية للمبادئ التي تساند الظاهرات وتجعلها ممكنة. ويبدو بالأحرى أن هذا الموقف يكشف، في مؤلفات فوكو الأولى، عن وجود ما يسميه هيدغير اللامفكر فيه

(١) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحة ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٢.





(l'impensé). فهل كان هناك حدس غير موضح (Intuition non thématisé) (أي غير مصاغ في بناء مفهومي) قد شوش منهجية فوكو في هذه المرحلة؟^(١).

ولربما قد أحس فوكو بالمأزق الذي انتهت إليه تأملاته الطويلة والتي حكمت التوجهات المنهجية في جميع كتبه الأولى، من تاريخ الجنون حتى أركيولوجيا المعرفة، حين التزم الصمت فتخلّى عن وجهة النظر الفينومينولوجية، مقابل الإبقاء على بعض تقنيات المنهج الأركيولوجي، باتجاه سمح له بالاستفادة قدر المستطاع من «المضامين العدمية لموقفه التعامدي، ويبدو أنه يتشبه أحياناً بالما بعد بنيويين (Poststructuralistes)، الذين يعتبطون لكونهم قد تحرروا أخيراً من الجدي الذي يؤثر عليهم من خلال الماضي»^(٢). ولم يكن اتجاه أبحاثه اللاحقة سوى المزيد من التوغل، على النمط النيئتشيوي، صوب مغامرة جديدة وفريدة حيث انفتحت فيها اللغة على حقل الفكر، ولينقاد «من جديد وبعنف نحو اللغة بعينها، ونحو كينوتتها الوحيدة والعصية»^(٣).

ويتوقف فوكو مطولاً أمام هذا الحدث المعرفي الجديد والمباغت في الثقافة الغربية في عصر الحداثة، والمرتبط أركيولوجياً بظهور المفهوم الحديث عن الإنسان، فضلاً عن تكوّن العلوم الإنسانية، وهذا ما جعل إستيمية التاريخ تهتم بدراسة تحليلية التناهي.

(١) موت الإنسان، الصفحة ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

(٣) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٥.

الفصل الثالث





«لم يعد التفكير ممكناً في أيامنا هذه إلا داخل الفراغ الذي يحدثه اختفاء الإنسان. ذلك، لأن الفراغ لا يعري نقصاً، ولا يشير إلى ثغرة يتوجب سدها. إنه ليس أكثر ولا أقل من تراجع لفضاء معين، سمح في النهاية بإمكانية التفكير من جديد»

ميشال فوكو
الكلمات والأشياء

أولاً: الحكمة في حدود اللوحة

في الوقت الذي حققت فيه الآفاق البنيوية للفي ستروس وشومسكي ولاكان منعطفا حاسماً في معرفة الإنسان، بما فتحت من مجالات تحليلية واسعة لدراسة مشروعه للكائن البشري، فإن أركيولوجيا العلوم الإنسانية كما طبقها فوكو في دراسته لتاريخ الفكر الغربي قد انتهت إلى عزل ثلاث إستيمات هي بمثابة النظم المعرفية الكبرى المسيطرة على حقبات متتالية في البناء الثقافي الغربي، متمثلة بعصر النهضة والعصر الكلاسيكي ثم الحداثة.

والشيء اللافت هو إقدام فوكو في **الكلمات والأشياء** على تقديم عرض موجز ودقيق لـ «إستيمية التشابه» كمبدأ تنظيمي في عصر النهضة، لينتقل مباشرة إلى تفصيل موسع لـ «إستيمية التمثل» الذي ساد في العصر الكلاسيكي، والذي تمحور حول العلاقة بين التصوير والرياضة (Mathésis).

ويطول وقوف فوكو أمام العتبة الفاصلة بين الكلاسيكية والحداثة، ليصف تلك «الهوة العميقة»، و«الطفرة الأركيولوجية» التي أعلنت نهاية ثقافة العصر الكلاسيكي، وأفولها، ومجيء عصر الإنسان لتختزل الأركيولوجيا عصر الحداثة، كعصر الإنسان،



ولتكشف أن ما يؤسس هوية الإنسان ونموذجيته هو تلك الصورة التي تمنح العلوم الإنسانية بنيةً متداعيةً وموهنة، والمتمثلة بقدرة الإنسان على أن يكون «ذات» المعرفة وموضوعها في آن.

يتجاوز فوكو بسرعة العتبة الفاصلة بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي، ويرى أنه إذا كان فكر النهضة الدائري والموجه بصورة كوسمولوجية للعالم، وحيث يحيل توقيع في كتاب الطبيعة إلى التوقع الأخرى، والذي بموجه يتم ترتيب الأشياء استنادًا إلى علاقات التشابه، فإن ما حملته عقلانية القرن التاسع عشر من رغبة في تبني منهجية تحليل شمولية، دفعتها إلى إنشاء ترتيب مغاير لما سبقه بين الكلمات والأشياء، واستنادًا لمنطلق «بور- روايال» حول إشارته لتلك البنية الغائرة في تصميمه لسميائية عامة تحيل الكون بأسره في العصر الكلاسيكي إلى نظام كلي. أما موطن هذا التنظيم وفضاء عرضه فليس سوى اللوحة كإطار تندمج فيه سائر العلوم وتتموضع. ويشكل الاتجاه العام الذي سلكه لينتز وديكارت وهوبز، بهدف «ريضة الطبيعة» (Mathématisation) وتحويلها إلى ما يمكن «تصوره» كصورة، وبواسطة رموز ودلالات - إشارات اصطلاحية - وبفضل هذا الجهد تحددت النظرة إلى الكون في نسق نظام الإشارات المرتبة.

وهكذا، فإن تحليلية اليقين رهينة بتلك الطريقة الشمولية في ترتيبها الدقيق للإشارات والصور التي تعكس النظام الكوني. ولعل النتيجة الحاسمة في إستيمية التمثل هي التخلي عن فكرة النظام الأزلي، والمؤسس ذاتيًا والسابق لوجود الأشياء، إلى القول بترتيب تركيبى وتصنيف بعدي ينشأ عن عملية تصوير الأشياء: «ليس هناك معنى خارج الشارة وسابقًا لها، وليس هناك حضور ضمني لخطاب أولي يجب إعادة إنشائه لإيضاح المعنى الأصلي للأشياء. ولكن ليس هناك أيضًا أي فعل مكون للدلالة، ولا من تكوين يتم داخل الوعي. ذلك لأن بين الشارة ومضمونها ليس هناك أي عنصر وسيط ولا أية عتامة»^(١).

بيد أنه إذا لم يكن للوحة من مضمون إلا ما تمثله، فإن هذا المضمون لا يمكن أن

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٧٦.

«يظهر إلا ممثلاً بالتمثيل»^(١). وعليه يتوقف فوكو لتحليل نتيجتين حاسمتين حول أهمية الشارة في الفكر الكلاسيكي، من حيث إنها «تمثيلية التمثل بما هو قابل للتمثيل»^(٢). أول هاتين النتيجتين هو امتداد الشارة لتشمل التمثل (التصور)، ولتسكن الفكر بأكمله وتجوبه عبر امتداده. أما النتيجة الثانية، فهي «تشير إلى ذلك الترابط الداخلي بين التمثلات كشارات، وهي بأكملها تشكل وحدها شبكة واسعة، وكل واحد منها في شفافيته يعطى بوصفه شارة لما يمثله [...] إلا أنه ليس هناك أي نشاط خصوصي للوعي يمكن أن يكون دلالة»^(٣).

إلا أن خاصية الشارة الأساسية بالنسبة للإبستمية الكلاسيكية أنها تؤلف - إلى جانب اللغة - وسيطاً شفافاً من خلال آلية ربط التصوير بما هو مصور. وهذا يكشف تماماً أن «علاقة الشارة بمضمونها ليست مكفولة في نظام الأشياء ذاتها»^(٤). إن العلاقة بين دال يختفي وراء مدلول بوصف ويعمل كأداة تصوير: «كل تحليل للشارات هو في الوقت ذاته، وبحق عام، فك رموز ما تريد الشارات قوله. وبالعكس فإن إيضاح المدلول لن يكون شيئاً آخر سوى التفكير في الشارات التي تدل عليه»^(٥).

في هذا الوضع، قُدر للغة الكلاسيكية أن تذوب في وظيفتها التصويرية، وأن تكون دائماً «لوحة». وتحددت كل إمكانية لمعرفة الأشياء وترتيبها في العصر الكلاسيكي بهيمنة «الكلمة» وسيادتها. فليست الكلمة إذا علاقةً يتوجب فك رموزها (كما هو الحال في عصر النهضة)، ولا أداة طيعة (كما في عصر الوضعية)، بل هي شبكة عديمة اللون^(٦)، وفضاء تترتب بداخله الصور، وإطاراً جامعاً تصوير الذات والموضوع المصور في آن معاً، ليؤسس مرتبةً في سلسلة الصور، بحيث إن جدول الشارات سيكون صورة الأشياء»^(٧).

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.



إن وضع الشارة في الفكر الكلاسيكي يتحدد بوصفه أداة تمنح منهج التحليل القدرة على ترتيب الأشياء الترتيب الصحيح داخل لوحة. وقد اقتصر دور الإنسان على نظام الكون استنادًا إلى مفاهيم محددة ومتميزة، ومنح وصف تقريبي لذاك النظام السابق على الوجود. فلم يكن الإنسان خالقًا للعالم ولا مبدعًا للنظام فيه، فهو مجرد «مبرمج» للغة مصطنعة، ومرتبًا لشارات ومصنفًا للإصطلاحات، دون أن تكون له أي قدرة على منحها دلالاتها ومضامينها. ذلك أن الفكر الكلاسيكي للتمثل يستبعد كل إمكانية لتحليل الدلالة، ولهذا فإن ما تتيحه عملية التوسع الكلي للشارة في حقل التمثل هو استبعادها لإمكانية قيام نظرية للدلالة في العصر الكلاسيكي، تنفي فكرة الإبداع عن الإنسان المفسر، وكل ادعاء بكونه مصدرًا متعالياً للدلالة.

هذا الأمر يجعل من البدهية الاعتراف بأن الفلسفة الكلاسيكية من مالبرانش إلى «مدرسة الأيديولوجية»، كانت «فلسفة الشارة»^(١)، وحيث كانت اللغة تذوب في وظيفتها التصويرية للواقع، بشكل يجرّد الطبيعة البشرية من أي امتياز على طبيعة الأشياء في اللوحة المصنوعة منها.

ويلح فوكو على التأكيد بأن الثقافة الكلاسيكية لم تعزل قط ميدانًا معرفيًا خاصًا بالإنسان. وأمام هذا الجهل الإستمولوجي بالإنسان كإنسان في العصر الكلاسيكي، تبدو العلاقة القائمة بين مفهومي «الطبيعة» و«الطبيعة البشرية» تحمل إمكانية دلالية حاسمة تقطع مع فكرة علم الإنسان. ورغم ما يثيره حال التواصل في وضع الطبيعة والطبيعة البشرية انطلاقًا من وظيفتين متناقضتين، لكنهما متكاملتين في سياق استراتيجية تحليل التمثلات، فإنه لا يمكن تحت أي مبرر إدراج الإنسان في إطار الطبيعة ودمجه بحجة تلك «الطبيعة الإقليمية» (Régionale) المتميزة والمحدودة.

ثمة تداخل بين الطبيعة والطبيعة الإنسانية، تتحدد عبر «آلية المعرفة» وعملها الوظيفي المحدد والمرتب. ذلك أن المعرفة خاضعة لوظائف اللغة التصويرية، حيث يتم تحليل وترتيب الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية بالطريقة ذاتها. فمقولات الثروات واللغة والحاجات تخضع لذات الترتيب في القواعد اللغوية العامة، وفي الاقتصاد السياسي الذي يخضع له ترتيب الأجناس الحيوانية والنباتية في «نظام

لينييه» (Linné)، وعليه فإنه ليس للإنسان بصفته موضوعًا عسيّرًا، وكذات معرفية وكحقيقة أولية وكثيفة، أي موقع مميز.

وهكذا، فإن المقولات الحديثة حول «فرد حي ينطق ويعمل وفق قوانين الاقتصاد وفقه اللغة والبيولوجيا»^(١)، وسائر الموضوعات المتصلة بوجود «العلوم الإنسانية»، كانت مستبعدة في الفكر الكلاسيكي، وحيث «لم يكن ممكناً في ذلك الوقت أن تنصب على تخوم العالم قامة الكائن الغريبة هذه، والذي من طبيعته [...] أن يعرف الطبيعة ويعرف نفسه بالتالي ككائن طبيعي»^(٢).

إن ما يربط المجموعتين (الطبيعة والطبيعة الإنسانية) هو سلطة الخطاب، أي اللغة في وظيفتها التصويرية. ويشير فوكو إلى أن الأهم في نظره «هي أن اللغة الكلاسيكية كخطاب مشترك للتمثيل وللأشياء، كمكان تتقاطع داخله الطبيعة مع الطبيعة الإنسانية، يستبعد بصورة قاطعة وجود شيء ما يسمى «حكم الإنسان» طالما كانت هذه اللغة هي التي تتكلم في الثقافة الغربية، كان من المستحيل أن يطرح الوجود البشري بحد ذاته للمناقشة لأن ما كان يحبك فيها هو التمثيل والكيونة»^(٣). أما التساؤل حول النشاط المحدد للذات في الكوجيتو الديكارتي فمن الواضح أن العبور من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود» يعطي الإجابة الحاسمة والمتصلة ببلوغ «ضوء البدهة»^(٤).

إن نقطة الالتقاء بين «التمثيل» و«الكيونة»، حيث تقتزن الطبيعة بالطبيعة البشرية، هو المكان بالذات حيث تنوهم اليوم أننا نكشف فيه «الوجود اللغزي الأول للإنسان». إلا أن ما يكشفه بالذات هو ليس سوى سلطة الخطاب «أي اللغة كأداة تمثل اللغة التي تسمى وتقطع وتؤلف وتربط، وتفكك الأشياء مظهرًا إياها في شفافية الكلمات. عندما تقوم اللغة بدورها هذا، تحول تتابع الأحاسيس إلى لوحة وتقطع

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.

بالمقابل استمرارية الكائنات إلى خصائص، فمن حيث يوجد خطاب تبسط التمثلات وتتناقض، تتجمع الأشياء وتتمفصل»^(١).

ولما كان نزوع اللغة الكلاسيكية هو باستمرار في رسم «لوحات» وذلك في صورة خطاب طبيعي أو جمع حقائق، أو معجم موسوعي، كان الخطاب الكلاسيكي يعبر عن تلك «الضرورة الشفافة» التي بواسطتها يعبر التمثل والأشياء. فالخطاب يبسط التمثلات ويؤلف بينها، فتظهر الأشياء على حقيقتها واضحة بالنسبة للذهن ومحددة النظام. عندها فقط، يصح القول إنه ليس هناك أي إمكانية لـ «علوم إنسان»، طالما كانت علاقة الفكر بالوجود علاقة ثنائية مباشرة، ودون توسط لعنصر دخیل ثالث. وبالتالي، تسقط كل إمكانية لطرح قضية دور «الإنسان الوسيط» والرابط بين الصور والأشياء.

والواقع، أن أولية الإيستيمية (L'épistémé) الكلاسيكية ونمطية تمفصلها لم تكن تسمح بعزل فضاء نوعي خاص بالإنسان. ولهذا، فإن «مفهوم الطبيعة البشرية بذاته والطريقة التي يعمل بها ينفيان وجود علم كلاسيكي عند الإنسان»^(٢).

وهكذا، وفي اللحظة التي تعذر فيها إيجاد مكان للإنسان «الحي والمتكلم والعاقل» في حيز اللوحة التي كان ينظمها، لم يتردد فوكو بالبوح بأن ثقافة الغرب الكلاسيكية قد استنفذت كل إمكانية لاحتضان الإنسان بوظيفته كذات مرتبة وكموضوع مرتب، وبالتالي طيف الإنسان في أفق المعرفة الغربية في أواخر عصرها الكلاسيكي كان نذير تحول عميق في خارطة الوعي الأوروبي الشقي نحو إيستيمية لقلب الأوليات.

عند هذا الحد، يمكن الإشارة إلى خصوصية المعرفة الكلاسيكية في حدود وظائف اللغة التصويرية، ولكن، وبالمفارقة، فإنها تبقى مع ذلك عاجزة عن فهم سياق التصوير ذاته. وهنا يقترح فوكو وصفاً دقيقاً وتحليلاً مدهشاً للوحة Velasquez

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٥٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٧.



المعروفة باسم «الوصيفات» (Les ménimes) أو «لاس فيقاس» (١٦٥٦)^(١). وتسمح هذه القراءة بمعرفة أليات المعرفة الكلاسيكية والوقوف على مقومات مفهوم الفن التصويري في العصر الكلاسيكي.

ثانيًا: مقام الملك

تصور هذه اللوحة الرسام في لحظة توقف أمام رسم ليس بإمكاننا معرفة ما تصويره، باعتبار أننا لا نرى لوحته إلا من ظهرها، في حين كان الرسام، كما هو الحال بالنسبة للوصيفات القريبات منه، يقف على مسافة بعيدة من لوحته، ويتأمل بدقة نموذجية: الملك فيليب الرابع وزوجته، واللافت هنا هو حضور النور كعنصر فعال يشير إلى نور عصر الأنوار الذي يؤمن فضاء للاتصال بين الصور والأشياء. هذا النور الذي يخترق عتمة الغرفة ليضيء - على خجل - اللوحات المعلقة على الحائط والتي تلفظها الظلمة، وبعض أجزاء قماش الرسم. وتبقى اللوحات مع ذلك محجوبةً عنا، باستثناء لمعان المرأة في خلفية اللوحة، والتي تبقى لوحدها ذات قدرة على كشف ما تصويره، وتسمح بالتالي بتحديد هوية النموذجين المتموضعين والموجودين خارج حدود اللوحة، والذين يعمل الرسام على تصويرهما.

لكن المهم بنظر فوكو هو أن حيز اللوحة الكلاسيكية يقرب بـ «استحالة تصوير الفعل التصويري»، باعتبار خصوصية دوره القائمة على ترتيب الصور في لوحة، حيث كان الحضور محصوراً بأدوات التصوير الثلاثة مع نشاط التصوير بالذات.

وربما كانت التغييرات التي تركها فيلاسكيز بسبب قلة انعكاس النور تشير إلى خصوصية المفهوم الكلاسيكي للتصوير. ويبتكر فوكو سلاسل «تزامن الغياب»:

أولاً: رغم ظهور الرسام على اللوحة، إلا أنه لم يكن مصوراً بدقة خلال رسمه للوحته، لذا وأمام عدم إمكان تصوير الرسام خلال الرسم، فقد اكتفى برسمه في حالة التوقف والانتظار، لأنه سوف يختفي لا محالة في اللحظة التي يستأنف فيها الرسم.

ثانيًا: تبدو الوصيفات والحضور على شكل باهت، محدقين نحو النماذج

الخافرة، والمنقول محورها عبر المرأة. وتسجل غياب الزوجين الملكيين، فهما يتواجدان خارج حيز اللوحة، وليس بمقدورهما مشاهدة قماشة الرسم التي ترسم لهما إلا من الخلف وعبر مرآة عاكسة. وهكذا، فإن النماذج ليست مصورة بشكل مباشر أثناء تموضعها، ذلك أنه ليس ممكناً أن يشكل فيها الملك كذات وكموضوع مرجع اللوحة الكلاسيكية. إذ يبقى التصوير هو موضوع اللوحة الوحيد، وليس الملك سوى مجرد مشاهد ونموذج دون أن يكون مركز اهتمام، ولا مراقب عالم اللوحة الداخلي.

إن المصور في لوحة «فيلاسكيز» حصراً هو وظائف التصوير، في حين أن الذي لا يظهر مصوراً في اللوحة هو الإنسان كسيد قادر على تصوير ذاته وكذات مصورة ومصورة: أي موحدة وموحدة بإمكانها توظيف موضوع الصور. ويعتبر فوكو أن مفهوم الذات هنا لن يظهر، أي مع تشكل مفهوم الإنسان في مطلع القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص مع كانط.

يقول فوكو: «بالنسبة للفكر الكلاسيكي، فإن الذي وجد التمثيل لأجله والذي يتمثل نفسه فيه متعرفاً على ذاته في الصورة أو الخيال، إن الذي يحبك كل خيوط «التمثيل على لوحة» - إن ذلك الشخص لا يمثل هو نفسه أبداً داخل اللوحة. لم يكن هناك وجود للإنسان قبل نهاية القرن الثامن عشر [...] إنه مجرد مخلوق حديث أبدعه العلم منذ أقل من مائتي سنة: لكنه ما لبث حتى هرم بسرعة فائقة، حتى ليتخيل المرء بسهولة أنه كان منتظراً في الظلام منذ آلاف السنين اللحظة التي يعود فيها إلى النور، ويعترف به بعد طول انتظار»^(١).

لقد شارف الإنسان الآن على نهايته، وأضحت ساعة أفوله وشيكة، وأزفت اللحظة التي ستتخطم فيها أسطورة إنسان النزعة الإنسية، وتلاشى مفهوم معين عن الإنسان كحقيقة وواقع خاص ومميز، وكذات منتجة للمعرفة ومبدعة للحقيقة، وواعية ومسؤولة وفاعلة في التاريخ. هذا الفرد «الغريب» العاقل والمتكلم والعامل، كان مغيّباً في الثقافة الكلاسيكية، وهو «اختراع حديث العهد» في الحقل المعرفي لا يتجاوز عمره مائتي سنة، ابتدعته المعرفة الحديثة للإنسان.

إنه حتى أواخر القرن الثامن عشر، كانت مقولات النظام، ووجود الإله، والجسم والمكان... هي الموضوعات المحورية داخل الفضاء الثقافي الغربي، في مقابل غياب مطبق في الحديث عن «إنسان» سيحتل مركز الصدارة في الحقل المعرفي الحديث.

إن الحديث عن الإنسان كذات للمعرفة وموضوعها الأوحد، ليست سوى حدث مفاجئ ومؤقت، داخل «إبستمية» معرفية هي بدورها مؤقتة. ثم إن صورة الإنسان بما هي مدونة برسم المعرفة الحديثة، لم تكن أبداً موضوعاً للمعرفة في إبستمية عصر النهضة، وداخل إبستمية العصر الكلاسيكي^(١).

ويضع فوكو على عاتقه مهمة رصد اللحظة التي انتصب فيها «تمثال» الإنسان في الثقافة الغربية الحديثة، والكشف عن جملة القواعد التي ساهمت في «صنع» هذا الكائن الغربي، وبيان أليات نشأة الحديث عن الإنسان، والطريقة التي وظف بها داخل المعرفة الحديثة في القرن التاسع عشر: «لقد حاولت في الكلمات والأشياء أن أكشف عن تلك الأجزاء، وتلك القطع التي تم بها وبواسطتها صنع الإنسان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، لقد حاولت إبراز حادثة هذا المخلوق»^(٢).

في بحثه عن «الأولويات التاريخية» التي أسست الخطاب المعرفي في العصر الكلاسيكي، يكتشف فوكو أن المعرفة قد اقتصر دورها في الربط بين «التمثل» (Représentation) و«الوجود» (Existence)، من خلال عملية تصنيف وتنظيم للتمثلات، واكتشاف النظام القائم في الكلمات والأشياء، أو ترتيب التمثلات والأفكار في لوحة العالم والأشياء. غير أن الشكل في النظام الأكمل الذي لاح عليه الخطاب الكلاسيكي لم يترك أي فرصة لأي تساؤل عن إمكانية المعرفة، بل هو التماثل بالذات. فضلا عن إقصاء لإمكانية طرح إشكالية وجود الإنسان كحد فاصل وذات فاعلة وقادرة على توحيد التمثلات وتنظيمها.

وفي نهاية القرن الثامن عشر حدث انقلاب معرفي مفاجئ وحاسم، عندما توقفت المعرفة عن التأسس على المستوى المنظور والتمثل، وأصبحت إبستمية

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٩٧.

(٢) ميشال فوكو، مجلة *Art et Loisirs*، حزيران/تموز ١٩٦٦، الصفحة ٨.

التمثل عاجزة عن أن تؤلف انطلاقاً من ذاتها المرجعية الماهوية الموحدة لجملة الروابط بين مختلف عناصره التي أصبحت تتم خارج استراتيجية. عندها، كف التمثل عن احتواء الوجود ليصبح بدوره ظاهرة تحيل إلى تنظيم أعمق ينتمي إلى القانون الداخلي للأشياء ذاتها.

في هذا المستوى برزت «مقولة التاريخ» التي حلت محل «إبستمية التمثل والنظام» في العصر الكلاسيكي، عندما رفض الفكر الركون في كنف أنطولوجيا شفافة تطابق بين الفكر والوجود، ليتجه صوب البحث في العمق إلى صميم الأشياء عن مبادئ تنظيمها المعقدة والغائرة، من خلال تتبع نشأتها عبر تطورها في الزمان. وقد شكلت النقدية الكانطية حافزاً للفكر حتى يستيقظ من سباته الوثوقي، لي طرح على بساط البحث أسس التمثل ذاته، وما ييوح به من هوة سحيقة تفصل بين التمثل والوجود.

فمع كانط، تم الانتقال من تحليل للتمثلات استناداً إلى موقف «تماهي الفكر والوجود الديكارتي»، إلى نمط من تحليل المبادئ القبلية الضرورية كشرط إمكان الفرق ذاته، وبالتالي إمكان المعرفة بالذات وشرط لجعل التمثلات ذاتها ممكنة.

إن كانت الفلسفة الديكارتية رغم سباتها الوثوقي، قد حالت دون طرح إشكالية الذاتية بكل ذيولها الميتافيزيقية، فإن النقد الكانطي قد مهد لانبثاق أسطورة الإنسان كذات بين الموضوعات بعدما كانتا من نسيج الكائنات والأشياء، فيغرق الفكر الفلسفي الحديث في سبات أنتربولوجي^(١)، عندما توقفت المعرفة فجأة أمام إنسان أصبح ذاتاً متعالية وفعالية قبلية، ومصدراً للدلالة، وحاملاً لشروط كل تفكير وكل معرفة ممكنة^(٢).

لقد شكلت الحقبة الفاصلة بين الكلاسيكية والحداثة تربة خصبة لطرح سؤال: «ما الإنسان؟». إذ هيأت الحركة العميقة لفلسفة كانط النقدية، فضلاً عما رافقها من نشأة علوم الاقتصاد والحياة والبيولوجيا في نهاية القرن الثامن عشر، ومطلع القرن التاسع عشر لتلك الطفرة «الأركيولوجية»، لنشأة معرفة خاصة بالإنسان الحديث

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٤.

كذات عارفة وكموضوع للمعرفة^(١). ومنحت شهادة ميلاد الإنسان في ميدان المعرفة كموضوع محوري أصيل للتفكير، ككائن حي ومتكلم وعامل، يخضع في حركة وجوده المنظور للغة الحياة والعمل. وهو «عندما يحاول أن يحدد نفسه ككائن حي لا يكتشف بدايته الخاصة إلا على خلفية من الحياة. نشأت هي ذاتها قبله بكثير، وعندما يحاول استجماع ذاته ككائن يعمل، لا يكشف من الأشياء الأكثر بدائية فيه إلا في زمان ومكان بشريين منظمين سابقا ويمسك المجتمع بزمامهما، من قبل كذلك، وعندما يحاول تحديد جوهره كذات ناطقة، قبل نشوء أية لغة فعليًا، لا يجد قط سوى إمكانية اللغة معروضة سلفا»^(٢).

عندئذ طفت اللغة والعمل والحياة عن أن تكون مجرد صفات لطبيعة الإنسان، عندما اكتسب جميعها تاريخيتها الخاصة الغابرة، وانغمست بها^(٣) لتكون بالنهاية أصلاً تتحدد به كينونة الإنسان. إذ «لم يعد الأصل هو الذي يتيح التاريخية، بل التاريخية هي التي توحى بضرورة وجود أصل يكون داخليًا وغريبيًا في آن مع بالنسبة إليها»^(٤).

وهكذا، لم يعد الإنسان الحديث يشكّل موضوعاً أساسياً للمعرفة، ليوافقه بـ«البعد الانساني للطبيعة وللحياة التي تتجاوزه». وتوقفت الطبيعة عن لعب دور الحامل الوجودي للإنسان وحاضته، لتكشف له عن تناهيه (Finitude) باستمرار. وبالتالي، أصبح تحليل تناهي الإنسان ومحدوديته يشير إلى العتبة التي اجتازتها الثقافة الغربية الحديثة، وذلك عندما كف التناهي عن الإحالة إلى المتناهي المتمثل بالإله ليحيل الآن إلى ذاته فحسب، أي إلى الصفات المحددة لخصائص الإنسان ككائن حي ومتكلم وعامل. وسيظهر الإنسان داخل إيستمية الحداثة في مظهر جديد وملتبس تماما ككائن متناه. إلا أنه انطلاقاً من وضعية التناهي هذه وبسببها أيضاً، سيعتقد الإنسان أنه وحده السيد المهيمن، والمرجع الوحيد الثابت لإمكانية قيام المعارف الممكنة، مع بقائه في الوقت ذاته موضوعاً من موضوعات المعرفة.

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٢ و ٢٧٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٢.



وانطلاقاً من هذه الوضعية المزدوجة التي لاح عليها حال الإنسان في الثقافة الحديثة، فقد كان مرشحاً لاعتلاء عرش الإله المخلوع. وبالنتيجة، لم تعد الكائنات تكشف في لاتمثل عن هويتها بل عن علاقة خارجية تقيمها مع الإنسان، فيبرز هذا الأخير بكيانه الخاص وبقدرته على إعطاء ذاته تمثلاته^(١)، ويتضح من ذلك أن المضامين العميقة لحقيقة الوجود الإنساني لا تبرز إلا من خلال القول «بتناهي».

ثالثاً: تحليلية التناهي

يفسر فوكو بأنه في اللحظة التي نشطت فيها الميتافيزيقا كفضاء يضمن التواصل بين اللغة والأشياء، وما نتج عن ذلك من تحول وظيفة اللغة التصويرية إلى إشكالية بحد ذاتها، بحيث أضحت من الضرورة تحويل الذات المصورة إلى موضوع. عندئذ، حدث انقلاب إبستمولوجي في حقل الفكر الغربي يسمح بتشكيل تحليلية للاتناهي وللوجود البشري. بحيث بات يترتب على الفكر الحديث «أن ينقص محاولاته الميتافيزيقية، ويبين أن البحث في الحياة والعمل واللغة بمقدار كونه تحليلية للتناهي، يؤذن بنهاية الميتافيزيقا: فتتكر فلسفة الحياة الميتافيزيقا باعتبارها ستاراً للوهم، وتتكر فلسفة العمل الميتافيزيقا باعتبارها فكراً استلابياً وأيديولوجياً، وتتكرها فلسفة اللغة باعتبارها حقبة ثقافية عابرة»^(٢). لكن نهاية الميتافيزيقا لا تشكل سوى وجه سلس لحدث أكثر تعقيداً ظهر حديثاً على خارطة الفكر الغربي، وهو الحدث المتمثل بظهور الإنسان.

إن طبيعة التعارض القائم بين وجود الخطاب الكلاسيكي (المرتکز على بداهة التمثل)، وبين وجود الإنسان في الفكر الحديث، هو أمر يمكن تبنيه بوضوح عندما ندرك أن تحليلية نمط وجود الإنسان أضحت أمراً ملخاً بعد عملية القلب، وتفكيك تحليل الخطاب التمثلي. وهكذا باتت الأنثروبولوجيا كتجليلية للإنسان تلعب دوراً ملخاً في الفكر الحديث، وأصبحت بالتالي ضرورية «منذ أن فقد التمثل قدرته على تحديد لعبة تركيباته وتحليلاته بمفرده وبحركة واحدة»^(٣).

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.



خلال هذا التحول الجذري ظهر الإنسان وأصبح مقياس الأشياء جميعاً، فتكرس مفهوم التأمل الذاتي كمفهوم أساسي، بشكل يجعل علاقة الذات المصورة مع نفسها ليصبح ذاتاً بين الموضوعات، ومصدراً للمعرفة وموضوعها في آن.

ولم يكن هذا الأمر ممكناً إلا في حدود الأفق الذي أشاحه حضور الإنسان أمام نفسه، وإدراكه لتفرد وجوده كوجود مستقل ومتناه في الوقت ذاته. وهذا ما سبق لكانط أن عبر عنه عندما أضاف إلى الثلاثية التقليدية تساؤلاً جديداً ملحاحاً. فإذا بالأسئلة الثلاثة: «ماذا بمقدوري أن أعرف؟»، «ماذا يتوجب علي أن أعمل؟»، «ماذا يمكنني أن أمل؟»، تقتضي طرح سؤال رابع: «ما هو الإنسان؟»^(١).

لا شك أنه مع كانط يبدأ عصر الحداثة، حيث يعود إليه الفضل في تحويل الإحراج الذي يميز شكل المعرفة الحديثة إلى منطق لصياغة نظرية الترנסدنتالية في المعرفة، عبر نقله تلك المقدرة المتناهية على المعرفة إلى شروط ترנסدنتالية لمعرفة تتطور باستمرار، وجعلها أساس كل معرفة فعلية^(٢). إن دور تحليلية التناهي في كشفها لمحدودية الإنسان يقتضي منها «أن تكشف أن كينونة الإنسان ذاتها في حدودها الجذرية ترتكز إلى هذه الحدود، عليها أن تبين أيضاً أن مضامين التجربة هي شروط مسبقة لهذه المضامين، وأن الفكر الممتزج باللامفكر مقدماً، إنما يفلت من هذه المضامين»^(٣).

كما تبرهن «تحليلية التناهي» عن الكيفية التي يتحول فيها الأصل الذي يفلت من الإنسان ولا يكون معاصراً له، ليفتك من الإنسان ويصنع له بين حين وحين: «هدفها باختصار أن تبين كيف أن الآخر، والبعيد، هما في الوقت عينه الأقرب وذات الواحد. وهكذا يتم الانتقال من تفكير يبحث في الفروقات [...] إلى فكر حول ذات الواحد، يتوجب على الدوام اقتناصه من نقيضه قنصاً»^(٤).

لقد عبرت النقدية الكانطية عن جوهر التحول من تحليل الصور إلى تحليلية كنهج

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٠٨.

(٢) هابرماس، مجلة الغرب والفكر العالمي، عدد ١٨/١٧، الصفحة ٢٠.

(٣) الكلمات والأشياء، مصدر سابق الصفحة ٢٢٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٩.



يهدف إلى تحديد الأرضية التي يستند إليها التصور وتحليل التصورات، وتعين مدى مشروعية تلك التصورات. وتحول فضاء المعرفة إلى مشهد مثير تبوّأ فيه الإنسان مركزاً متقدماً كعلة للمعرفة وموضوعها في آن معاً، بل ومنسق لهذا المشهد بالذات. وأصبح بإمكان الإنسان أن يحل في المحل الفارغ الواقع في مقدمة لوحة «فيلاسكيز» ووسطها: «عندئذ يظهر الإنسان في خضم هذا التغير الأركيولوجي بوضعه الملتبس كموضوع للمعرفة وكذات يعرف: يبرز الإنسان سلطاناً خاضعاً، ناظراً ومنظوراً في المقام المخصص للملك، الذي عينته له المينين سلفاً، ذاك المكان الذي غيب عنه حضوره الفعلي طويلاً، كما لو أنه في هذا المكان الفارغ الذي كانت تشخص إليه كل لوحة فيلاسكيز، والذي لم تكن تعكسه رغم ذلك إلا لوجود مرآة بالصدفة وبالغضب، توقفت كل تلك الصور التي شككنا بتعاقبها وتغييبيها لبعضها واهتزازها (النموذج، الرسام، الملك، الناظر) عن رقصها غير الملحوظ وتجمدت بشكل صورة ممثلة، وفرضت بالنهاية أن يسند إلى نظر حقيقي كل حيز التمثل»^(١).

يمكن الكشف عن هذا الحضور الجديد للإنسان في محل الملك بمقتضى موقعه المحوري داخل لوحة الوجود الكبرى، والذي يسمح له بالادعاء بكونه واضع الحدود ومبدع القوانين. وبالتالي طموحه الهادف إلى تجديد إنتاج المعرفة والرغبة في حقيقة كاملة، والتي بمقتضى حدوده ذاتها تتحول إلى مفتاح للعلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة، «فقد أعطي لخبرة الإنسان جسد هو جسده [...] لتلك الخبرة عينها أعطيت الرغبة كتوق أولي يضيف على سائر الأشياء قيمة، وقيمة نسبية، وتلك الخبرة عينها أعطيت بلغة تستطيع أن تقدم في انسيابها خطابات كل العصور جميعها، وكل التعاقبات، وكل التزامنات. معنى ذلك أن كل واحدة من تلك الصيغ الوضعية التي تخول الإنسان أن يدرك أنه متناه لم تعط إلا على أساس تناهيه هو. غير أن هذا التناهي ليس جوهر الوضعية الصافي، بل هو المنطق الذي يمكن أن يظهر من خلاله»^(٢). وهكذا يستثمر هذه الرغبة المجردة في السيطرة على الذات من خلال

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

المعرفة، إلى واجهة رغبة ترمي إلى زيادة إنتاج المعرفة «وفي أثرها يمكن أن تتكون من الآن فصاعداً الذاتية والإحساس بالذات»^(١).

هكذا، تبدأ الحداثة في حركة شاسعة تمتد من كانط وفيخته، مروراً بهوسرل ووصولاً إلى هيدغر، «فكرة غريبة ومتعذرة الاستثمار إجمالاً»^(٢)، تعبر عن جوهر مقولة جدلية السيد/العبد، عبر الحديث عن كائن هو سيد لأنه عبد على وجه التحديد. إن التناقض الذاتي هو إذا السمة المميزة للمعرفة الحديثة المتمركزة حول الإنسان كذات متناهية تتطور في اللامتناهي.

ذلك أن التناهي هو صورة ذات الواحد (Le même)، وهو يعبر عن هوية واختلاف الوضعيات وأساسها. ويعتبر فوكو أن الفكر الحديث منذ اللحظة الأولى لـ «تحليلية التناهي» ييسط أفكاراً جوهرية حول ذات الواحد، حيث يكون «الاختلاف هو ذاته الهوية». وهذا ما يسمح بالجمع بين «بسط التمثل وتبيانها في جدول»^(٣).

ويتوقف فوكو لتحليل ثلاث علاقات ممكنة في تكوين الحديد المتناهية، والتي تسمح بظهور ثلاثة مزدوجات في مظهرين: حديث ومعاصر، ويسمى التجريبي والمتعالي (الترنسندنتالي) الكوجيتو واللامفكر فيه، وتقهر الأصل وعودته.

يقول فوكو: «في هذا المدى الدقيق الواسع، الذي يشربه تردد الوضعي داخل الأساسي، سوف تنتشر كل تحليلية التناهي المشار إليها والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر الحديث: هناك سوف نرى المتعالي (الترنسندنتالي) يردد التجريبي [...]، وعودة الأصل تردد تقهره، هناك سوف تفرض ذاتها فكرة ذات الواحد الذي يمكن إرجاعها إلى الفلسفة الكلاسيكية»^(٤).

بقدر ما تعبر هذه المزدوجات الثلاثة عن إحدى مميزات الخطاب الأثروبولوجي، فإنه تشير في الوقت ذاته إلى ذاك الهدف الرامي إلى صياغة نظرية حول كينونة الإنسان الثنائية.

(١) هابرماس، مجلة الغرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.

(٣) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.



رابعاً: الإنسان ومزدوجاته

أ- التجريبي والمتعالي:

أصبحت الذات عند كانط تحتل موقعاً مزدوجاً كذات تجريبية، وواقع من ضمن الوقائع الأخرى الموجودة في العالم كموضوع من بين الموضوعات الأخرى التي يتوجب إخضاعها للتحليل التجريبي، وفي الوقت ذاته تبدو في موضع استعلائي وشرط ترنسندنتالي لكل معرفة ممكنة، وعندما لم يعد موقع التحليل محصوراً في التمثيل، وانتقل موقعه إلى «الإنسان في تناهيه» وجدت الذات نفسها أمام إنجاز مهمة حاسمة للكشف «عن شروط المعرفة انطلاقاً من المضامين التجريبية التي يقدمها ذلك التناهي»^(١) لتحليل العمليات تجريبياً، بعدما كان يتم إدراكها سابقاً على نحو تأملي.

هنا، نكون مباشرة على تماس مع عتبة الحدثة التي «لا تقع في اللحظة التي تمت محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج التجريبي – المتعالي، الذي سمي إنساناً»^(٢)، ليشكل الإنسان ضمن سياق تحليلية التناهي «كائناً غريباً في ازدواجيته التجريبية – المتعالية حيث إننا نتعرف فيه على ما يجعل كل معرفة ممكنة»^(٣). عندها، شهدنا نمطين من التحاليل حاولا أن يستمداً التجريبي من المتعالي. وهكذا، وجدنا التحليل يسعى إلى بناء نظرية للإنسان استناداً إلى الطبيعة البشرية وحصرت همها «في حيز الجسد والتي عكفت على دراسة الشعور وأوالية (Mécanisme) الأحاسيس والشبكات العصبية المحركة والمفاصل المشتركة فيما بين الأشياء والجسد [...] حيث تبيّن أن للمعرفة شروطاً تشريحية – فيزيولوجية [...] وأنه في كل حال لا يمكن فصل أشكالها عن خواص عملها»^(٤).

والملاحظ أن هذه التحاليل تدرّج في سياق الاقتراح الكانطي القائم على «الجمالية المتعالية» (L'esthétique transcendental) كجهاز للمعقولة استناداً

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

إلى معطيات الحس. فنشأ حلم دفين على أمل بناء العلوم التجريبية في سرّ بنية حساسيّتنا، من خلال قناتي الزمان والمكان كشرط قبلي لكل معرفة ممكنة. غير أن هذا النوع من التحليل الذي «يبين، باختصار، أن للمعرفة الإنسانية طبيعة تحدّد أشكالها، وتستطيع في الوقت عينه أن تظهر أمامها في مضامينها التجريبية الخاصة»^(١)، قد سقطت في دائرة تضخيم واختزال لهذه النظرة الطبيعية. كما قامت من جهة ثانية تحليلات لطبيعة شكل المعرفة مصاغة في شكل نظرية جدلية تتأمل في ماهية الإنسان ضمن سياق تاريخي عام. غير أن هذه التحليلات قد انتهت إلى نمط من «الديالكتيكية المتعالية» في محاولتها استخراج التاريخي من المتعالي، وذلك على شكل تحليل بتاريخ الفكر البري، يكشف عن الشروط التاريخية والاجتماعية والاقتصادية للمعرفة الإنسانية، على نحو يظهر «أن للمعرفة البشرية تاريخاً بمقدوره أن يكون موضوعاً للمعرفة التجريبية وأن يفرض عليها أشكالها»^(٢).

وتشارك هذه التحليلات في الادعاء بوجود حقيقة في ذاتها «تسمح التفوّه بلغة صادقة عن الطبيعة أو التاريخ»^(٣)، كما تسلم بوجود حقيقة تعود إلى «نظام الخطاب». أي الإقرار بوجود فضاء علمي يميّز بخطاب مستقل صادق، ويتمتع بكل الإمكانيات التي تتيح له كشف هذه الحقيقة. ويلاحظ فوكو أن الالتباس يبقى يلف هذا الخطاب الحقيقي، وهذا ما يضعنا في نظره، أمام خيارين لا ثالث لهما: «إما أن يجد هذا الخطاب تبريراً ونموذجاً في تلك الحقيقة التجريبية التي يصف نشأتها في الطبيعة وعبر التاريخ، فنكون عندها أمام حقيقة ذات صفة وضعيّة (حقيقة الموضوع هي التي تفرض حقيقة الخطاب الذي يصف تشكلها)»^(٤). وإما أن يضمن الخطاب صحته الخاصة فيستبق «هذه الحقيقة التي يحدد طبيعتها وتاريخها، فيرسمها ويحوكها من بعيد فنكون عندئذ إزاء خطاب ذي طابع أخروي»^(٥).

ويضرب فوكو مثلاً على هذا التمشي ما نجده عند كونت وماركس، والمتمثل

(١) الكلمات والأشياء، الصفحتان ٢٦٤ و ٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.

في انكفاء الخطاب على ذاته عبر إنتاج حقيقة قيامية-أخروية (Eschatologique): «والواقع أننا لسنا هنا أمام خيارين، بل بالأحرى أمام تأرجح داخلي في كل تحليل يأخذ التجريبي بعين الاعتبار على مستوى المتعالي. ويشهد كونت وماركس على أن «الأخروية» (كحقيقة موضوعية مستقبلية للخطاب حول الإنسان). و«الوضعية» (كحقيقة الخطاب المحددة استناداً إلى حقيقة الموضوع) لا يمكن فصلهما بحسب المنظار الأركيولوجي؛ فكل خطاب يسعى لأن يكون تجريبيًا ونقديًا معاً، لا بد وأن يكون وضعيًا وأخرويًا معاً، ويظهر فيه كحقيقة مصغرة وموعد بها في أن تسيطر عليه (أي الخطاب) بلا منازع السذاجة القبل نقدية (Précritique)»^(١).

أمام انسداد الآفاق وعدم قبول الفكر الحديث بهذه البدائل المتناقضة، فقد اتجه الجهد الفلسفي من هيغل إلى ميرلو-بوتسي (Merleau-Ponty) في محاولة لإخفاء هذين الوجهين ودمجهما في وجه واحد، انطلاقاً من حيز خطاب ليس من «نظام الاختزال» ولا من «منظومة الوعد» يسمح بتحليل الإنسان كذات تنتج بنفسها مضامين الإدراك الحسي والتاريخي، ويكون خطاباً «كحيز لمعارف تجريبية قريبة كل القرب مما يجعلها ممكنة، وكشكل بحث حاضر على الفور لهذه المضامين»^(٢).

وقد تجسّد المشروع في صورة «تحليل للخبرة» «كفينومينولوجيا وجودية» تتدرج في سياق الرفض الحاسم للخطابين الوضعي والأخروي، بحيث إنه بات «من السهل أن ندرك أن تحليل الحي فرض ذاته في الفكر الحديث، كرفض جذري للوضعيات وللأخروية، وأنه حاول إعادة طرح البعد المتعالي المنسي، وأنه سعى إلى طرد الخطاب الساذج العائد إلى حقيقة مختزلة في التجريبي، كما سعى إلى تلافي الخطاب النبوي الذي يعد بكل سذاجة، بأن الإنسان سوف يقع يوماً تحت الخبرة»^(٣).

ورغم الإغراء الذي انطوى عليه «تحليل الخبرة، وما يتيح من إمكانية تصل حيز الجسد بزمان الثقافة، وتحديدات الطبيعة بثقل التاريخ»^(٤)، فإن ما انطوت

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.



عليه هذه الفينومينولوجيا الوجودية للجسد من مضامين طوباوية مطلقة تدعي بكل سذاجة تحقق الإنسان الكامل في مستقبل قريب، تجعل من هذا الخطاب خطاباً ذاتي التناقض (auto contradictoire) يوحي بضباية والتباس توجهاته، فضلاً عن منطلقاته بجعله الجسد شرط وجود كل معرفة مشروعة وممكنة: «يبقى تحليل الخبرة خطاباً خليطاً بطبيعته: فهو موجه إلى طبقة معينة وإنما ملتبسة، وواقعية، بحيث يمكن عند الكلام عليها اللجوء إلى أسلوب وضعي دقيق، لكنها ليست قريبة بما يكفي من وضعية الأشياء لتمكن من الإفلات من تلك السذاجة ونقضها، والبحث عن مرتكزات لها»^(١).

يكشف فوكو الأرضية المشتركة بين أنواع الفكر الوضعي أو الأخروي، ومختلف اتجاهات الفكرية ذات المناحي الفينومينولوجية، وبالتالي يرى فوكو أن حل عدم استقرار الزوج «التجريبي - المتعالي» بات يتوقف على التخلي عن المسلمة الأنثروبولوجية (Le postulat anthropologique)، أي في اللحظة التي ظهر فيها الإنسان ككائن تجريبي - متعالي مزدوج: «لا يتمثل إذن النقض الحقيقي للوضعية والأخروية في العودة إلى الخبرة المعاشة (فهي بالأحرى تثبتها عندما تجذرها)، بل يكون ذلك إذا كان النقض ممكناً، انطلاقاً من سؤال يبدو بلا ريب شديد الغرابة لتعارضه التام مع كل ما جعل فكرنا ممكناً على الصعيد التاريخي. هذا السؤال هو التالي: هل الإنسان موجود حقاً؟»^(٢).

ويكتشف فوكو أن الحل لا يكمن في تحليل النظرية ذاتها، بل إن حل هذه الصعوبات التي تعاني منها هذه التوليفات الهجينة الهادفة إلى إقامة معرفة كاملة ومتكاملة للذات مما يوقعها باستمرار بالوضعية، هو رهين فقط بالتخلي عن فكرة الإنسان بالذات لنكتشف «موت الإنسان» منذ وقت مبكر، وأن لحظة اختفائه قد حانت: «ذلك أن ظهور الإنسان مؤخرًا بهذا الجلاء قد أعمى أعيننا. فبتنا لا نذكر ذلك الزمن السحيق، حيث كان العالم موجوداً، ونظامه، والكائنات البشرية، ولكن لم يكن من وجود للإنسان»^(٣).

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧.



هكذا يقنع فوكو بالحل، وهكذا تكشف أساريه عن ضحكة نيتشويّة مأكرة، عندما أدرك أن الإنسان هو الخصم وليس الحكم، «ليشر» بأن فجر حدثنا هو أفق دون هذا الشبح المخيف: «من هنا ندرك كل تلك الطاقة المزعجة التي كانت لفكر نيتشه، والتي حفظته لنا كذلك عندما أعلن بشكل الحدث المدهم، والوعد-الذير، ويحل مكانه الإنسان الأسمى (Le surhomme)، وهذا ما يعني في فلسفة للعودة، أن الإنسان قد بات منذ أمد بعيد، وما زال يتابع اختفاءه، بينما فكرنا الحديث عن الإنسان واهتمنا المفرط به، وإنسانويتنا تنام بكل صفو وهناء، فوق لا وجوده الراعد»^(١).

لكن علينا أن نستحث الخطي ونسترق لحظة من «إنسانويتنا» البائدة، قبل العودة الميمونة لهذا «السوبرمان» فنفتش عن أوالية (mécanisme) وضع جديد يكون فيه الإنسان مأسورًا مجددًا بين ثنائية الكوجيتو واللامفكر فيه.

ب- الكوجيتو واللامفكر فيه:

يكتشف فوكو في الجدلية ذاتها في المستوى الثاني «لتوكيد الذات»، من خلال النظر إلى الإنسان من زاويتين متقابلتين ككانن يستعصى على الفهم (اللامفكر فيه)، وفي الوقت ذاته كوجيتو واضح بالقوة. فالإنسان من حيث إن له «نمطان من الكينونة» يجعل من «إمكانية إقامة الإنسان في إطار معرفة، ومجرد ظهور هذه الصورة الجديدة في مضمار الإبيستيمية، يتضمنان قيام أمر على الفكر من داخله»^(٢).

وهكذا فإن تفكير الإنسان حول كينونته من شأنه أن يطرح صعوبات جمّة، لا سيما أمام إصرار الإنسان على جعل صلتة بالكون شرط وجوده المميّز: «فالإنسان هو نمط من الكينونة، فيه يتأسس هذا البعد المشرع والمنفتح أبدًا، وغير القابل للتحديد مرّة واحدة بشكل نهائي، ولكنه يتلامح دونما تعيين، ويمضي هذا البعد منطلقًا من جزء ما في ذاته لا يتذكره الإنسان من خلال الكوجيتو إلى فعل الفكر الذي يخوله من جديد إدراك ذاك الجزء، وعلى العكس يتجه نحو هذا البعد من ذلك الإدراك المحض إلى

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

الكثافة التجريبية [...] نحو كل هذا الأفق الصامت الذي يبرز من خلال امتداد رملي للامفكر»^(١)، وصولاً إلى قلب «التعاريف الجامدة» لما لا يفكر.

هنا، تكون علاقة كينونة الإنسان بما هو موضوع لفكره سبباً لإحراجات كثيفة وتوترات متقلبة. ويلاحظ فوكو أن الإنسان لم يكن بإمكانه أن يرتسم كشكل عام في الإيستيمية «دون أن يكتشف الفكر في الوقت نفسه، في داخله وخارجه معاً في هوامشه وفي صميم نسيجه بالذات، جانباً مظلماً وعمقاً يبدو جامداً يغرق فيه، ولا مفكراً يحتويه بالفكر بكامله، ولكنه مع ذلك يقع في الوقت في شراكه»^(٢).

إن موقع الإنسان داخل لوحة الوجود كسيّد مطاع يهتز تحت ضغط تلك السمة الملتبسة التي تثيرها علاقة الإنسان بالكون، ولما كان الإنسان محلاً لهذا الازدواج التجريبي المتعالي «فإنه هو أيضاً محل للجهل، ذلك الجهل الذي يعرض فكره على الدوام لأن تتجاوره كينونته الخاصة، ويخوله بالوقت عينه أن يستعيد ذاته انطلاقاً مما يفوته»^(٣).

وحتى يكون الإنسان واضحاً أمام ذاته، مفهومنا بالنسبة إلى نفسه، فإنه يتوجب على الفكر أن تكون له القدرة بالنهاية على إدراك اللامفكر فيه وحل لغزه، وبالتالي بسط السيطرة الفعلية عليه: «الجوهري في كل ذلك أن يكون الفكر لذاته وفي أعماق عمله في آن معاً، معرفته وتغييرا لما يعرف، تفكيراً وتحويلاً لما يفكر فيه»^(٤).

والحال أن شرط وجود الفكر والفعل مرهون بالصيغة الملتبسة للامفكر فيه، الأمر الذي يجعل استيعاب الكوجيتو للامفكر فيه متعذراً. وهذا يعني أن الكوجيتو لن يكون «تحت شكله هذا، ذاك الإكتشاف المفاجئ المنور بأن كل فكرة هي مفكر بها، بل سيكون تساؤلاً يتجدد طرحه دائماً»^(٥). يضاف إلى ذلك، أن «المقصود بالكوجيتو

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٨.



الحديث هو الإبقاء على أكبر مسافة ممكنة تفصل وتربط معا بين الفكر الحاضر، وما يتجذر من الفكر في اللامفكر»^(١).

يمثل كانط من جديد إطارا مرجعيًا لجملة القواعد الضرورية المحددة لهذا المأزق، حيث أشار إلى أن الوضوح الفكري على مستوى الشكل لا يتحقق إلا بالنفاذ إلى أقصى درجات اليقين على مستوى المضمون. وذلك رغم يقين كانط باستحالة تحقق الوضوح التام لجهة المضمون: «ولهذا السبب، لا يجد التفكير المتعالي في صيغته الحديثة علة وجوده، كما عند كانط، في وجود علم للطبيعة (يقابلهم نضال الفلاسفة المستمر وشكوكهم)، بل في وجود الغير المدرك الصامت والمستعد مع ذلك للنطق الذي يحمل، سرًا في طياته، خطابًا مضمرًا، والذي يدفع الإنسان إلى معرفة نفسه»^(٢).

وما أن تبين للفكر الحديث صعوبة تحقق الوضوح لجهة المضمون حتى أدرك أنه مخترق بقاعدة التفكير في اللامفكر فيه، «فما يهيمن على مجرى الفكر الحديث بأكمله هو قانون التفكير باللامفكر فيه - أي تصور مضامين الشيء في ذاته (L'en-soi) في صيغة الشيء لذاته (Le pour-soi) - فك استلاب الإنسان عن طريق إعادة توافقه مع جوهره الخاص، وتوضيح الأفق الذي يعطي للخبرات خلفياتها البديهية الفورية المجردة»^(٣).

يذهب فوكو إلى أنه ومنذ القرن التاسع عشر، لعب اللامفكر فيه، بالنسبة للإنسان، دور «اللعن» الآخرس وغير المنقطع المصاحب له، حيث اتخذ مع الفينومينولوجيا الهيغلية صيغة «الشيء في ذاته» (L'an sich) مقابل «الشيء لذاته» (Für sich)، وشكل في نظر شوبنهاور «اللاوعي» (Luubewusste)، و«الإنسان المستلب» (Aliéné) بالنسبة لماركس. ثم ينتقل فوكو إلى تحليلات هوسرل بشأن اللامفكر فيه، حين يحدد هوسرل هدف الفينومينولوجيا الصرف القائم على توضيح الأسس الخفية للذاتية الفاعلة، وإخضاعها لمراقبة الشعور، مما يحيلها إلى ضرب

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

من «تحليل المعاش». وليس اتخاذ هوسرل من «التجربة الإنسانية» مفهوماً كلياً، إلا لجهة تناولها كموضوع للتحليل للإقرار بأن كل ما من شأنه أن يتخذ خلفية ثابتة في بناء الموضوعية، من الممكن معالجته كموضوع^(١). يقول فوكو: «في تحليلات هوسرل: وفي كل الحالات، فإن تلك البطانة التي لا تنضب والتي تلعب إزاء المعرفة التأملية دوراً كما لو كانت إسقاطاً مشوشاً لما يكون عليه الإنسان في حقيقته، هو أيضاً بمثابة أرضية مسبقة يترتب على الإنسان، انطلاقاً منها، أن يستجمع ويستعيد ذاته وصولاً إلى حقيقته»^(٢).

وهنا يلاحظ «هابرماس» أن كل هذه الجهود الهجينة الهادفة إلى التحرر من ريق الخلفية واللا شعور، قد أوقعها في «وهم بصيرة ذاتية تامة وغرقت بالتالي في الخيبة العدمية والشكوكية المطلقة»^(٣).

عندما انصرف فوكو إلى مناقشة مبحث الأخلاق الحديثة، لاحظ أنها لا تفرض أية أخلاقيات، لجهة كونها تقيم الأوامر في حدود الفكر، في إطار سعيه الدؤوب نحو إدراك اللامفكر: «إن التفكير والوعي وتوضيح الغموض، وإعطاء الكلام لما هو صامت، وبروز ذلك الجزء المظلم الذي يحجب الإنسان عن نفسه، وتنشيط الجامد، هذه الأمور جميعها هي التي تمثل وحدها مضامين شكل الأخلاقيات»^(٤).

وهكذا، ومنذ القرن التاسع عشر لم تعد هناك «أخلاق ممكنة» بالنسبة للفكر الحديث، لأنه أصبح يتقدم في اتجاه تحصيل معرفة أكبر عن ذلك «الآخر الذي يسكنه ويحركه»^(٥). وهذا الفكر الذي هو في ذاته - كما عرفه ساد ونيتشه وأرتو وباتاي - ليس سوى «فعل خطير» قد ارتبط باستمرار «بخلقيات» وأصبحت النزعة الإنسانية، والذين يتخذون من الإنسان مرجعاً للحقيقة، يتفاءلون بحتمية تحرر الإنسان وتحقق ملكوته الأرضي، ولما كانوا يعتبرون الفكر ضرباً من الفعل السياسي الواعد بالتحرر

(١) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، مصدر سابق، الصفحتان ٣٦ و ٣٧.

(٢) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٠.

(٣) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٢٢.

(٤) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٧١.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧١.



دون خيار سياسي عندها لا يمكن الحديث في نظرهم عن حياد الفلسفة، بل فقط عن فكر «تقدمي» واعد، وآخر «رجعي» باند.

إن النتيجة الأبرز في هذه القراءة الفوكوية المزدوج: الكوجيتو - اللامفكر فيه، هو الدوامة التي انتهى إليها البحث حول الإنسان، ذلك أن مضمون اللامفكر فيه كشرط لوجد الفكر والعمل، وكخلفية «ماقبلية» ثابتة و«قبحملية» (Antéprédicatif) لكل ما هو مترتب قبلاً يعز الإمساك به، يحيل الخطاب عن المعرفة إلى حلم يستحيل تحقيقه، وتدفع بجهود الإنسان للقبض على هذه الخلفيات المتوارية وراء بعضها البعض في اتجاه السير نحو أفق بلا رجاء ولكن الأمر المحير حقاً، هو ما انتهى إليه فوكو من اعتبار كل خطوة باتجاه توضيح (Adjectivation)، هو «انتصار على العبودية والخرافة الذي بدلاً من أن يكون نصراً فإنه يؤذن بنهاية الفعل الدال»^(١)، على نحو ما فهم نيتشه العدمية. ذلك أن خيبة الأمل العدمية تتحقق بنظر فوكو، في اللحظة التي تنكشف فيها حقائق الوجود ولن يعود ثمة بعدها معنى أو دلالة.

ج- تقهقر الأصل وعودته:

إن آخر ما يميز نمط كينونة الإنسان في الثقافة الحديثة من خلال المنظور المزدوج، هو العلاقة بالأصل حيث بدا الإنسان كنتاج لتاريخ قديم (Archaïque) يمتد وراءه ويتجاوزه بعيداً، إلى حد يستحيل معه الوقوف عند أصله وبدايته، وفي ذات الوقت، كمصدر أوحده للمعرفة وإلقاء الضوء على بعض مراحل ذلك التاريخ. غير أن مقولة الأصل المقصودة هنا تختلف عن تلك «الولادة المثالية» التي دأب الفكر الحديث انطلاقاً من كتاب فينومينولوجيا الروح لهيغل بالترويج لها. كما أنها لا تشير أيضاً إلى تلك «النظرة الاسترجاعية» من خلال البحث عن أصل يرتسم عبر تاريخية الكائنات. وإذا كان «مستوى الأصلي بالنسبة للإنسان، هو بلا ريب أقرب الأشياء إليه»^(٢)، فهو لا يعني «البداية» بل نمط وطريقة تفصل الإنسان على صيرورة الحياة والعمل واللغة

(١) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.

(٢) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٣.

المنطلقة أساساً قبله، وهكذا يقيم الناس شبكة الاتصال فيما بينهم في إطار «شبكة الفهم» المحددة مسبقاً، والمحاطة بـ «منطقة ظلامية» شاسعة.

هكذا، «وبدلاً من أن يقود الأصلي في الإنسان، أو حتى إن يدل على قمة هوية حقيقية أو فرضية، بدلاً من أن يشير إلى لحظة «عين الذات» (Le-même) حيث لم يحصل بعد تشتت الآخر، فإن هذا الأصلي في الإنسان هو ما يفصله منذ البدء على ما هو غير ذاته»^(١). وهنا، تكمن المفارقة عندما نعلم «أن الأصلي في الإنسان لا يدل على تاريخ مولده ولا على أقدم نواة لخبرته»^(٢).

لقد تكوّن الإنسان في مطلع القرن التاسع عشر متضايماً مع تاريخيات العمل والحياة واللغة، وهو لا يكتشف ذاته إلا بالرجوع إلى تلك التاريخيات القائمة أساساً سلفاً، وحيث لا يجد نفسه معاصراً لهذا الأصل الذي يتوارى وراء زمن الأشياء، إلى درجة «لا يستطيع الإنسان أن يتمثل ما يشكل أصلاً بالنسبة له إلا على خلفية من أمور بدأت قبله»^(٣).

الم يحزن الوقت لطى صفحة الأصلي الغائرة والدقيقة، والمسكونة بشتى ضروب الوساطات المعقدة التي كوتتها ترسبات التاريخيات: العمل والحياة واللغة، عبر تاريخها الخاص؟ إن هذه الحيرة لا يجب أن تصرف جهود الإنسان الحثيثة في مهمته قصد «البحث عن الأصل في تلك الثنية حيث يصنع الإنسان بكل سذاجة عالمًا مصنعاً منذ آلاف السنين»^(٤)، ليس بوسع أحد أن يحدد له أصلاً. من هنا، نكون أمام وجهين للاستحالة: فهي تعني أولاً تقهقر أصل بشكل مستمر، بسبب كونه يرجع إلى زمن موغل في القدم لا وجود للإنسان فيه، ولكنها تعني أيضاً أن هذا الكائن الذي «لا وطن ولا تاريخ»، والمتعذر تسجيل لحظة ولادته الأولى بسبب عدم حصولها، غير أن ما يلوح في «فورية الأصلي» هو أن الإنسان المنفصل عن أصله، يظهر «معاصراً لوجوده» ويبقى «سابق الحضور»، إلى حد أن الموجودات تكتشف فيه بدايتها باعتباره

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٣ و ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٣.

«النافذة» التي تسمح للزمان إعادة تشكيل ذاته عبرها، والعتبة التي يمكن للأشياء من خلالها تحقيق ظهورها في لحظتها الخاصة^(١).

فالأصول ترتد بعيداً إلى الوراء أمام الفكر الحديث، حيث شكلت إشكالية الأصل «أساساً لخبرتنا حول الزمان، ومنها انطلقت منذ القرن التاسع عشر كل المحاولات لاسترجاع ما يمكن أن يمثله، على المستوى الإنساني، البدء، والبدء من جديد، بعد، وحضور نقطة البداية، العودة والنهاية»^(٢). وهو «يحاول، مفارقةً، أن يتقدم صوب الجهة التي يتم هذا التراجع نحوها، متعمقاً باستمرار»^(٣).

فقد أقام الفكر الحديث مع هذا الأصل علاقةً معكوسةً، بالنسبة للإنسان وللأشياء، تتيح «تعاقية الإنسان ضمن تعاقية الأشياء، رغبةً في ترميم وحدة الزمان، فلا يعدو أصل الإنسان بعد ذلك سوى تاريخ أو ثنية في سلسلة الكائنات المتتابعة [...] وذلك من أجل ضبط خبرة الإنسان، وفق تعاقية حول الأشياء، والمعلومات التي اكتسبها عنها، والعلوم التي أنشأها استناداً إلى كل ذلك»^(٤).

وهذا ما تجيب عنه فلسفة التاريخ من هيغل إلى شبنغلر، حيث نرى جهوداً مرصودةً بمجملها للاهتمام بالعودة إلى ما هو على الدوام بادناً مسبقاً، مدفوعةً بـ«هم البدء من جديد» لتقريب «نور مضيء منذ الأزل»، مما يضطره الفكر التاريخي إلى «تكرار التكرار»: «وهكذا، من هيغل إلى ماركس، إلى شبنغلر عم فكر ينشئ على ذاته التي يكمل بها [...] فينحني الفكر على ذاته منيراً امتلاءه مكماً دائريته، ليجد ذاته في كل الوجوه الغريبة التي اتقاها خلال رحلته المغامرة، راضياً في النهاية أن يتلاشى في ذات الخضم الذي انبجس منه»^(٥).

وفي الطرف المقابل يؤكد الفكر الديونيسي من هولدرلين (Holderlin) إلى هيدغر مروراً بنيتشه حيث وجود إمكانيّة قبلية لأسطورية لمعرفة أعمق بالكائن البشري غير أنه

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٥.

(٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٥ و٢٧٦.

وأمام استحالة إقامة علاقة بهذه المعرفة الأصليّة، فإن الشرط الضروري لهذه المهمة تتحدد فقط عبر إدراك الأصل بما هو غياب محض. ولا يكون فهم الإنسان لكيّنوته عميقًا إلا بالقدر الذي يمسك فيه بأصله وهو في حالة الإفلات الحتمي منه. هذا الأصل يكون قريبًا بقدر الألم الذي يسببه تراجعه الأبدي نحو الماضي، «حيث لا تعطى العودة إلا في تراجع الأصل الأقصى - هناك، حيث أشاح الآلة بوجوههم، [...] بحيث لا نواجه هنا اكتمالا ولا اخفاء، بل بالأحرى ذلك الشرح المستمر الذي يبرز الأصل كلما أمعن الأصل في التقهقر، فيكون (الحد) الأقصى في تلك الحالة هو الأقرب»^(١)، وتكون النتيجة المباشرة لهذا التراجع الأصل نحو غياهب الماضي هو نسيان فكرة الأصل كليًا، ونسيان الإنسان والتاريخ معه، وبالتالي إلغاء الإنسان والتاريخ.

وأمام تعذر الإمساك بمصدر كينونة الإنسان، وفشل العثور على هذا الأصل عبر الماضي، فإن الأمل الوحيد يبقى قائما في المستقبل. وكأن معنى أصل الإنسان هي مهمة تبقى باستمرار برسم الفهم، بحيث يصبح مبحث الأصل هو الفضاء الملحاح الذي يدفع الفكر على أن يفكره «فيظل الأصل بالنسبة للفكر بمثابة الوعد الموشك على التحقق، لكن دون أن يتحقق أبدا»^(٢).

وهكذا يكون «التقهقر في المستقبل» بمثابة اللحظة التي يرتسم فيها الأصل، «الأمر الذي يتلقاه الفكر ويعطيه لذاته، بأن يتقدم بخطى متتدة نحو ما يجعله ممكنا وأن يترصده فوق خط أفقه المتباعد أبدا، الضوء الذي انبعث منه الفكر، والذي ما زال ينبعث بوفرة»^(٣).

عندما يكتشف الإنسان أن جوهره محكوم «بفقر مفرط» - حسب التعبير الهيدغري - بسبب جهله الأصل، يتكوّن تاريخه، عندها، لا يسع هذه التصورات الهجينة للتاريخ التي يتغذى من اندفاع أخروي باطل، سوى «أن تأخذ في الممارسة

(١) الكلمات والأشياء، الصفحة ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.

بشكل الرعب والمناورة الذاتية والعبودية»^(١). وهذا ما يؤول إليه البحث عن أصل يؤدي بالفكر، على الدوام، إلى التقهقر دونه إلى أصل أبعد، وهكذا.

لذلك، فإن الفكر المرصود بهم العودة، يسقط في وهم التفسير الغيبي، الذي يضطر إلى «تكرار التكرار»، وهذا ما يجعل أصل الأشياء مفارقاً لها. والأمر المؤكد هو أن هذا التفسير ينقض كل الاتجاه الوضعي العلمي من أسسه، الذي يميز الفكر الحداثوي اليوم.

هذه باختصار المزدوجات الثلاثة التي شكلت الفضاء الثقافي للقرن التاسع عشر، ورسمت خصائص الوجود الإنساني ككائن متناهٍ، كما تم اعتبارها كمفاهيم حددت العلاقة الحميمية لكيونة الإنسان بالزمان، ووضعته المزدوجة، كذات عارفة وموضوع للمعرفة، وكفكر يومض لحظة على سطح اللامفكر فيه. عندها «يظهر الإنسان متناهياً، محدداً، منخرطاً في كثافة ما لا يفكر فيه، وخاضعاً في صميم كينونة ذاتها، لبعثرة الزمن»^(٢).

انطلاقاً من اللحظة التي حظيت فيها هذه المزدوجات الثلاثة كثنائات للخطاب الأثروبولوجي، ظهر الإنسان في بعده ككائن متناهٍ. وأمكن اعتبار المزدوجات الثلاث استراتيجيات ممكنة ومتساوية للتفكير في هذا التناهي، بطريقة لا تسمح بأي تعارض محتمل بين قبوله والخضوع له، ومحاولة تجاوزه^(٣). لكن يبدو حسب فوكو أن هذه المزدوجات قد استنفذت الواحدة تلو الأخرى، ولم تقدر على تجنب الوقوع في المأزق المتمثل في البحث في أسس تناهي الإنسان نفسه. ذلك أن الفكر الحديث وفي اللحظة التي أعاد فيها اكتشاف التناهي في إطار عملية التساؤل حول الأصل، قد أغلق «المربع الكبير» الذي كان الفكر قد شرع في تحديد إصبعه، عندما انقلبت الإبتسامة الغربية في أواخر القرن الثامن عشر: «فإن علاقة الوضعيات بالتناهي، نسخ التجريبي في المتعالي (الترنسندنتالي)، العلاقة المستمرة بين الكوجيتو واللامفكر، تراجع الأصل وعودته، تحدد لنا هذه كلها نمط كينونة الإنسان. فعلى تحليل نمط

(١) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٢٢.

(٢) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٨.

(٣) ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مصدر سابق، الصفحة ٤١.



الكيونة هذا، لا على تحليل التمثيل كما حصل سابقاً، يجري البحث حثيثاً منذ القرن التاسع عشر لتبرير إمكانية المعرفة فلسفياً»^(١).

خامساً: السبات الأنثروبولوجي:

عندما أعاد الفكر الحديث اكتشاف التناهي في إطار عملية التساؤل حول الأصل، «إنما يغلق الفكر المربع الكبير الذي كان قد باشر برسم أضلعه عندما انقلبت الإستيمية الغربية برمتها عند أواخر القرن الثامن عشر»^(٢). فإن علاقة الوضعيات بالتناهي، وتكرار التجريبي في المتعالي، والصلة الدائمة بين الكوجيتو واللامفكر، وتراجع الأصل وعودته، باستطاعتها أن تحدد بنا «نمط كيونة الإنسان»، حيث إن تحليل نمط الكيونة أتاح للمفكرين منذ أواخر القرن التاسع أن يبرروا «إمكانية المعرفة فلسفياً»^(٣).

غير أن كل خطاب حول كيونة الإنسان يعمل على إعادة استثمار إحدى تلك المزدوجات، سيكون مآله الحتمي الوقوع في مأزق الخطاب الأنثروبولوجي بجهازه المفهومي الخاص الذي يشكل «النزعة الأساسية التي تحكم بالفكر الفلسفي ووجهته من كانط حتى أيامنا هذه»^(٤)، والتي تحيل إلى الذات والإنسان. لذلك يقترح فوكو ضرورة التخلي عن هذا الخطاب الأنثروبولوجي بالذات عبر رفض المحاولات الهجينة الهادفة إلى إعادة إنتاج وتوزيع صيغ تلك المزدوجات حتى «لا تغدو كل معرفة تجريبية، ما أن ترتبط بالإنسان، مجالاً صالحاً لفلسفة ممكنة»^(٥)، والتفكير في أفق جديد ومغاير تماماً ورافض لكل ما من شأنه أن يحيل إلى الفكرة الحديثة عن الإنسان. ويوضح فوكو مهمة خطابه «الأركيولوجي» وموقعه في إطار ذلك الفضاء المنظور، عندما يحذر الخطاب الفلسفي من الدخول في سبات جديد، ليس هو

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحتان ٢٧٦ و ٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.

«سبات الدغمائية»، بل «سبات الأنثروبولوجيا». إذ لا سبيل لإيقاظ الفكر من سباته إلا عبر تقويض «المربع» الأنثروبولوجي من الأساس.

ذلك أن كل المحاولات الهادفة إلى التفكير من جديد بهذا «المربع» الأنثروبولوجي «سواء كان المقصود هو عبور الحق الأنثروبولوجي، والتخلص مما يصدر عنه من مقولات للوصول مجدداً إلى أنطولوجيا خالصة أو إلى فكرة جذرية عن الكينونة، أم كان المقصود أيضاً محاولة سبر أغوار الفكر وحدوده، والعودة إلى نقد عام للعقل، بعد التحرر من النزعات النفساوية والتاريخاوية (Le psychologique et l'historicisme) وكل الأشياء العينية للحكم الأنثروبولوجي السبقي»^(١).

ويستلهم فوكو من تجربة نيتشه في سعيه المبكر لاقتلاع جذور الأنثروبولوجيا، وهي المهمة عينها التي كرس الفكر الحديث ذاته لإنجازها. وفي هذا السياق العام الراض لكل أشكال الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي، يندرج موقف فوكو الراض الاعتراف للعلوم الإنسانية بصفقتها العلمية. وهي بنظره لا تتعدى كونها مجموعة من المعارف أو بالأحرى الخطابات المتمركزة حول الإنسان الحديث (anthropocentrisme) من حيث هو كائن حي وناطق وعامل «بمقدوره أن يكون عالماً رمزياً قائماً بذاته يرتبط بماضيه، بالأنشياء وبالأخر، ويمكنه أن ينشئ انطلاقاً منه شيئاً كالمعرفة [...] والتي ترسم العلوم الإنسانية إحدى أشكالها الممكنة»^(٢).

إن الحقل المعرفي الذي تشكلت في إطاره العلوم الإنسانية لم يفرض سلفاً، يتمثل بفضاء بور تم تطويره وإثراؤه استناداً إلى عملية إنماء للتراث المعرفي المنحدر من العصر الكلاسيكي. فلم تكن العلوم الإنسانية لتظهر بسبب دواعي عقلانية ملحة، أو بسبب مشكلة علمية لم تلاق حلاً، أو لمتطلبات عملية قاهرة، بل ظهرت «يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتبار هو ما يجب التفكير فيه وهو ما يجب أن يعرف في آن معاً»^(٣)، داخل إستيمية الحداثة على أثر «الطفرة الأركيولوجية» التي سمحت بتحول الإنسان إلى موضوع للعلم «منذ ظهور البشرية» والذي شكل «حدثاً

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٨٣ و ٢٨٤.



في نسق المعرفة» طرأ بدوره في ضوء «إعادة توزيع شامل للإستيمية»^(١). عندها أصبح الإنسان «المنطلق الذي تشكل انطلاقاً منه كل معرفة في بدايتها الفورية البعيدة عن كل تساؤل وصار (الإنسان) هو المخول بطرح معرفة تتعلق بالإنسان والبحث فيها»^(٢).

لا يتناول فوكو العلوم التجريبية بالنقد بل يمنحها مكانة مميزة، كما يستثني اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا، ويبدى إعجابه الشديد باعتبارها علومًا مضادة. لكن الأمر يختلف مع العلوم الإنسانية، فقد كانت أولى الميادين التي تأثرت بالمنعطف الأثروبولوجي بجهازه المفهومي الخاص، لكنها «آخذة بالتفكك أمام أعيننا، إذ بتنا نشكو بأسلوب نقدي مما نرى فيها من تناس للثغرة التي جعلتها ممكنة، ومن عقبات عنيدة، تعرقل بإصرار نشوء الفكر الآتي»^(٣).

يحاول فوكو تبرير منح العلوم الإنسانية صفتها العلمية، وينكر عليها أن تصبح كذلك ذات مرة، إذ «لا جدوى إذا من القول أن «العلوم الإنسانية» هي علوم خاطئة بل هي ليست علومًا على الإطلاق. فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرهما في الإستيمية الحديثة تمنعها كليًا من أن تكون علومًا»^(٤). فضلًا عن ذلك، فهي تملك الأهلية والقابلية لتوضيح «انتشارها الضبابي» داخل حيز مثلث الأبعاد، الأمر الذي يجعلها من الصعوبة بمكان تحديد موقعها بدقة، وهذا ما «يضيء على مكانتها في حقل الإستيمولوجيا طابعًا متزعزعًا لا يمكن تغييره، ويظهرها في الوقت عينه خطرة وفي خطر»^(٥). ثم إن العلوم الإنسانية بسبب نزعتها الإناسوية (L'anthropologisme) هي خطر يهدد المعرفة من الداخل: «فمن السهل الظن أن الإنسان قد تحرر من ذاته، عندما اكتشف أنه ليس محور الخليقة ولا محور الكون ولا حتى ذروة الحياة وغايتها

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٩.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٦.



النهائية. لكن العلوم الإنسانية تبقى وسيطاً خطيراً في حيز المعرفة حتى لو لم يعد الإنسان سيداً في مملكة العالم، ولم يعد يهيمن في وسط الكينونة»^(١).

ويعيب فوكو على العلوم الإنسانية ارتباطاتها الوثيقة بالميثافيزيقا المتمثلة بالمزدوجات الثلاثة التي تعمل على إعادة إنتاجها واستثمارها داخل أفقها المسدود. إن ما يفسر الوضعية الملتبسة للعلوم الإنسانية واضطراب مفاهيمها، هذا إلى جانب «صعوبة» هذه العلوم وعدم نباتها، وعدم دقتها العلمية، فضلاً عن صلتها الخطرة بالفلسفة، ليست بسبب «الوضع الميثافيزيقي» للإنسان أو تعاليه، بل «هو تعقيد التشكيل الإيستيمولوجي، الذي تقع داخله، وعلاقتها الثابتة بالأبعاد الثلاثة التي تحدد حقلها»^(٢). هذا ما يظهر أن العلوم الإنسانية لا تمثل تحليلاً «لما هو الإنسان بطبيعته»، إذ إنها تملأ المسافة الفاصلة بين علم الاقتصاد والبيولوجيا وفقه اللغة «إلى ما يضيف عليها إمكانية الوجود في كينونة الإنسان ذاتها»^(٣).

ويعتبر فوكو أنه إذا كانت العلوم الإنسانية لا تشكو من التدني على مستوى «الدقة والصرامة»، فهي تقف كعلوم للازدواجية في موقع «ميثا-معرفي». وهي في مضاعفتها لذاتها ولعلوم اللغة والعمل والحياة لتبلغ بذلك حدودها القصوى، فإنها لا تهدف إلى تعقيد الخطاب (Formalise)، «بل على العكس، فإنها تغرر الإنسان الذي جعلته موضوعها في حقل التناهي والنسبية والرؤيا - أي في حقل تحضير الزمن غير المحدود للزمن. من الأصح إذن بالنسبة للعلوم الإنسانية الكلام عن موقعها «ما فوق» أو، «ما تحت-المعرفي» («ana» ou «hypo» épistémologique)، ولو أمكن تجاوز هذا المعطى الأخير («hypo») من معناه الدوني لكان أعطى فكرة واضحة عما يحصل»^(٤). وهذا بنظر فوكو ما يسهل فهم الطابع الغامض، وقلة الدقة التي تعاني منها العلوم الإنسانية، الأمر الذي يوحى بتصدعها وتداعي بنيانها، حيث سيختفي الإنسان نفسه كموضوع لتلك المعرفة ومعه علومه الإنسانية. فتطوى بذلك صفحة أخرى في بناء

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩١.

المعرفة لتبدأ صفحة جديدة في إبستمية بدون إنسان ومغايرة لسابقتها، كفضاء معرفي «يرفض التفكير دون أن يفكر في الحال أن الإنسان هو الذي يفكر»^(١).

سادساً: اللحظة العدمية المتعالية

دأبت الفلسفة الحديثة منذ القرن التاسع عشر على التبشير، وبنبرة مفرطة في التفاؤل، بحتمية تحقيق المقام السعيد للإنسان على الأرض، وفي اللحظة التي يتمكن فيها البشر من إزاحة الآلهة عن عروشها، وبالقضاء على الاستلابات والأوهام.

إلا أن هذا الخطاب الأنثروبولوجي المتحكم في الفكر الفلسفي منذ كانط إلى اليوم قد خمدت أنفاسه ودخل في مرحلة النزع الأخير، لتهن جذوة العنفوان ولهب الحماس داخل إبستمية الحداثة، ويخلى المكان هذه المرة للسأم والضجر. فيتصدّع البنيان الجديد للمعارف، ويتفكك الفضاء الموحد لإبستمية الحداثة، ويتشظى مبنياً بقرب لحظة أفول عهد التاريخ، وقرب اختفاء الإنسان وعلومه. وربما كانت التجربة النيتشوية هي السباقة للدعوة إلى التحرر من النزعات النفساوية والتاريخاوية، وكل أشكال الحكم الأنثروبولوجي السبقي، باعتبارها تمثل أول سعي لاقتلاع الجذور الأنثروبولوجية، وأول مجهود يبذل في الفلسفة الحديثة يهدف إلى إيقاظ الفكر من سباته الأنثروبولوجي المتمثل في الوثوق بأسطورة الإنسان الحديثة.

إن مشروع نيتشه كاستحقاق وكمهمة في المستقبل في آن معاً، شكل «عتبة» (Feuil) في أفق الثقافة الغربية، ويمكن منها للفلسفة المعاصرة أن تكتشف السمات الأولى لمرحلة إبستمولوجية جديدة، وأن تنطلق نحو استئناف التفكير في غياب الإنسان نفسه عن فضاء المعرفة والتفكير، حيث يبقى نيتشه بلا شك مشرفاً من علو على مسيرتها إلى أمد بعيد^(٢). كما تشكل «إنارة» هيدغر لـ «الأنطولوجيا الأساسية» منارات «هادية» في سماء الثقافة المعاصرة من أجل استئصال النزعة الإنسانية والتاريخ من الجذور كأشكال معبرة عن السبات الأنثروبولوجي.

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.

إن اكتشاف «العودة» هو رجوع إلى الإنسان في تمزقه الأصلي، وحيث العتبة حين كان كل شيء موجوداً قبل الإنسان، ولئن كان اكتشاف العودة يعبر عن حق نهاية الفلسفة، فنهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة. ولم يعد يمكن اليوم التفكير إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر. ذلك أن هذا الفراغ لا يشكل نقصاً، فليس هو أكثر أو أقل من إعادة انتشار لفسحة يستأنف فيها التفكير مجدداً^(١). وقد اتخذت هذه «الفسحة» سمات ذلك الاهتمام الكبير الذي أضحى يوليه الفكر المعاصر لأبحاث اللغة واللاشعور.

تبرز اللغة الآن ضمن الحيز «الفلسفي - الفقهي» الذي فتح نيتشه لنا أبوابه بشكل «تعدد لغزي»، وهذا ما جعل البحث في كينونة اللغة وهيمنتها الشاغل الأكثر حضوراً في الثقافة المعاصرة. ويكشف مبحث اللغة عن مفارقة غريبة في مسار الفكر المعاصر، إذ بالمقدار الذي نسجل فيه حضور أفق كينونة اللغة، فإننا نلاحظ في الوقت عينه انحصاراً شديداً للصورة الحديثة عن الإنسان واختفائها.

لقد تكشفت كينونة اللغة في أفق التساؤل الذي يشير فضولنا المعرفي حول ماهية اللغة بذاتها، وعن كيفية «الالتفاف» حولها لإظهارها «بذاتها وبكمالها» فضلاً عن العلاقة بين اللغة والكينونة، وعن هوية «الصوامت في العالم»، ووفق أية لغة تتكلم وتطبق أية قواعد.

لقد أصبحت هذه التساؤلات ممكنة «بفعل نوع من «التفسخ» طرأ على كينونة اللغة في القرن التاسع عشر، بعد أن انفصل قانون الخطاب عن التمثل: لكن هذه الأسئلة غدت حتمية عندما اقتيد الفكر من جديد، وبعنف، مع نيتشه وما لارميه نحو اللغة بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة والعصية»^(٢).

لقد فرض هذا التبعر «الذي شمل اللغة، والمرتبب بذاك الحدث الأركيولوجي المتمثل بـ «أفول الخطاب» منذ أواخر القرن الثامن عشر مهمة عظيمة نذر كل من نيتشه وما لارميه (Mallarmé) نفسيهما بجمع لعبة اللغة الكبيرة من جديد في حيز

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.



واحد، يؤلف وثبةً فاصلةً نحو صيغة فكرية متحددة في نمط معرفي نشأ في القرن السابق»^(١).

لقد احتل بحث اللغة والأسئلة التي طرحت بشأنه موقعًا مميزًا يكشف عن «ولادة» أول شعاع في أفق يوم على وشك الانحباس. وحين «نستشف منه، منذ الآن، أن الفكر ذاك الفكر الناطق منذ ألوف السنين دون أن يعي ما هو الكلام، أو حتى إنه يتكلم - سوف يتمالك كل ذاته ويتوهج من جديد في أفق كينونته»^(٢). وهذا ما كان يهيئ له نيتشه، من داخل لغته، حين قتل الإنسان والإله معًا، ليفسح المجال أمام عودة وتجدد بريق الآلهة.

يرى فوكو أن السؤال الملحاح الذي فرضه نيتشه على الفلسفة، لم يكن الهدف من ورائه - في نظر نيتشه - معرفة جوهر الخير والشر، بل عن المتكلم، حين النطق بعبارة «أغاثوس» (صالح) عند الإشارة إلى أنفسنا، وعبارة «ذيلوس» (فاسد) عند الإشارة إلى الغير. وقد بقي نيتشه مثابرا على التساؤل عن ذلك المتكلم الذي يملك الخطاب ويمس به بكامله، إلى أن اضطر في الأخير في كتابه **هذا الإنسان** إلى إقحام نفسه داخل هذا التساؤل ومحاولة تبريره بالرجوع إلى ذاته كمتكلم وكمتساؤل^(٣).

أما مالارمي (Mallarmé)، فقد نذر نفسه من أجل إخضاع كيانه العبارات المجزأة لمقتضيات وحدة تبدو مستحيلة، مما جعل مشروعه يتجه نحو «سجن» الخطابات الممكنة في «عمق الكلمة الهش»^(٤). ويوجب مالارمي عن السؤال الذي يطرحه نيتشه حول هوية المتكلم «مرددا أن المتكلم هو الكلمة في وحدتها، في تذبذبها الهش، وحتى في عدمها ذاته - لا معنى للكلمة، بل كيانها اللغزي العابر [...] ويواصل مالارمي محاولة الإمحاء في لغته الخاصة، إلى درجة أنه يرفض الحضور فيها إلا بصفته منفذاً في مراسم الكتاب البحتة، حيث ينبثق الخطاب من ذاته»^(٥).

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٦

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.



لا شك أن التفكير المستقبلي أمام أخطر خيار فلسفي يطرح على عصرنا، إذ إن مهمة التخلي النهائي عن كل طرح أثروبولوجي يبحث في كينونة اللغة أو الدلالة، وعن أي تمثل حولها، تضطره إلى «الوصول إلى كينونة الإنسان بالذات والكشف عنها وتحريرها»^(١). إلا أن الثابت في تاريخ الثقافة الغربية، هو ذلك التنافر الأصيل بين كينونة اللغة، وكينونة الإنسان كخاصة من خصائص فكرنا الأساسية. وهذا ما يفسر الانقلاب داخل مراكز القرار المعرفي، عندما يتحوّل إلى أسير للغة، مغموراً بها من كل جانب. فهي تحاصر الذات داخل قلعتها المكشوفة وتسلب منها حق الدلالة عليها، وقول الحقيقة عنها: «إن ما يطل علينا من داخل اللغة [...] هو أن الإنسان «نهائي»، وأنه حيث يبلغ ذروة كل كلام ممكن، لا يصل إلى صميم ذاته، بل إلى حافة ما يحده: في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت، وينطفئ الفكر، وحيث الوعد بالأصل يتراجع إلى ما لا نهاية»^(٢).

إن ما يبرق في سياق الإمكانيات المتاحة للغة، هو النهاية الوشيكة للإنسان. فيتساءل فوكو بنبرة لا تخلو من الشماتة أمام الآفاق العدمية لكينونة الإنسان، والتي أتاحها اهتمامنا باللغة، قائلاً «ألا يجب التسليم أنه يتوجب على الإنسان، بما أن اللغة قد عادت من جديد، أن يعود هو إلى ذلك العدم الهادي الذي حجرته فيه في الماضي وحدة الخطاب المتسلطة؟ كان الإنسان صورةً بين غطين مختلفين لكينونة اللغة، أو أنه لم يتكون بالأخرى إلا بعد أن تحررت اللغة من التمثل، الذي كانت محصورةً بداخله، فتبعثرت: لقد ركب الإنسان صورته في فجوات اللغة المقطعة الأوصال»^(٣).

إن بروز كينونة اللغة سمح للثقافة المعاصرة ببلورة محور جديد من التفكير، يطرح لأول مرة أمام الفكر إشكالية الوجود الإنساني عبر سبر أغوار اللامفكر فيه، ليشكل بذلك موضوع اللاوعي (L'inconscient) أو اللامفكر فيه (L'impensée) إغراءً جديدًا للفكر الحديث: «إن ما يهيمن على مجرى الفكر الحديث بأكمله، هو قانون التفكير في اللامفكر فيه»^(٤).

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

لقد كشف تحليل التناهي انطلاقاً من الفكرة السائدة حول اللغة، بكونها لا يمكن أن تكون إطار معرفة موضوعية لأنها ما تزال تلح على ضرورة إعادة تفسير التاريخ بكشفها أنه كان الإنسان على الدوام تاريخ. وهذا ما يكشف عن القدرة الكامنة في الإنسان على فهم نفسه والموجودات من حوله، مما يفتح أمام الإنسان فضاءً زمنياً يمنح التاريخ والزمن وجودهما المتميز داخله «لدرجة أن الأشياء (حتى تلك التي تأتي قبله) تجد فيه بدايتها: فهو ليس ندبةً وسمت في لحظة من الزمن، بل هو النافذة التي يستطيع الزمن بشكل عام أن يعيد تكوين ذاته من خلالها وينصرم، وتستطيع الأشياء فيها أن تحقق ظهورها في لحظتها الخاصة»^(١). لذا يكشف فوكو عن تصميمه إقصاء هذا المفهوم الكلاسيكي عن التاريخ لأنه يحيل إلى الذات الفاعلة والمؤسسة.

لقد حان قرار إلغاء التاريخ في ثوبه الأثروبولوجي في سياق الخطوات الفوكوية الحثيثة لإعلان «موت الإنسان». وبالتأكيد، فهم هذا القرار في أهدافه العميقة الرامية إلى نفي واقعية التاريخ، والتشكيك في قدرته على إنجاز دراسة علمية حول الإنسان. وهنا، يحدد فوكو ملامح هذا المشروع في سعيه «إلى القضاء على آخر مظاهر التبعية الأثروبولوجية»^(٢) المتمثلة بالتاريخ في ثوبه الكلاسيكي، حيث يلاحظ فوكو أنه خلف تاريخ الوضعيات يظهر تاريخ أكثر تجذراً منه هو تاريخ الإنسان: «تاريخ يتعلق الآن بكيونة الإنسان ذاتها، إذ يظهر أنه ليست فقط محاطاً بتاريخ، بل هو ذاته، في تاريخيته الخاصة، هو الذي يرسم تاريخ الحياة البشرية وتاريخ الاقتصاد وتاريخ اللغات. وهكذا يكون هناك، على مستوى عميق جداً، تاريخية للإنسان تكون تاريخ ذاتها، وفي الوقت عينه، تكون هي التبعر الجذري الذي يبرر كل التاريخيات الأخرى»^(٣).

إن المتبوع لحقيقة موقف فوكو من التاريخ يدرك أن هذا النقاش الدائر يتنزل في صلب اهتمام فوكو الأساسي والموجه إلى محاربة النزعة الإنسانية في كل تجلياتها، وتعقب الإنسان كذات واعية وفاعلة وعاملة ومريدة، وما يحيل إليه من رفض لفكرة الاستمرارية في التاريخ: «إن التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٤.

(٢) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٣) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.

للذات: فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، وتؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الأمور التي أزاحها الاختلاف، في مقدور الذات - في صورة الوعي التاريخ - أن تملكها يوماً ما، لتبسط عليها هيمنتها، وتجد فيها ما يمكن أن نسميه مقرها»^(١).

أوليس التاريخ هو آخر حصن التجأت إليه الذات هرباً من معول النقد الفوكوي؟ من هنا كانت دعوة فوكو إلى «اغتيال التاريخ» الذي يحيل إلى ذلك الوهم الكبير المتمثل بـ«الذات» وهو في جوهره «ليس هو اختفاء للتاريخ، بل انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي يحيل ضمناً، وبرمته، إلى النشاط التركيبي للذات»^(٢).

لقد أدرك فوكو أن فكرة تاريخ شامل مثقل بالوعد، وحامل لواء تحرر الذات من استلاباتها قد أخذت في الاندثار، بحيث «صرنا نلاحظ ارتسام البشائر الأولية لما يمكن أن نطلق عليه تاريخاً عاماً، مختلف عن الأول أشد الاختلاف»^(٣)، مما يفرض ضرورة التخلي عن شكلين متلازمين من الأوهام هما: أوهام النزعة الإنسيّة، وأوهام التاريخ: «إن جعل التعليل التاريخي خطاباً للمتصل، والوعي البشري ذاتاً هي مصدر كل صيرورة وممارسة: هما وجهان لنسق فكري واحد. إنه نظام يعتبر الزمان تجميعاً كلياً للأحداث، والثورات مظاهر ليقظة الوعي»^(٤).

والحال أن إستيمية الحداثة هي التي ربطت لحظة «ميلاد الإنسان» ومفهوما الحديث للتاريخ، والتطور التاريخي كحدث يحمل بصمات «النزعة الإنسيّة» الخالقة له، وهي في الوقت ذاته سمة لذلك التطور: «وعلى كل حال، فإن وضع التاريخ في الحيز المعرفي بهذا الشكل له أهمية كبرى لعلاقته بالعلوم الإنسانية. فبما أن الإنسان التاريخي هو الإنسان الحي العامل الناطق، فكل ما يتضمنه التاريخ أيّاً كان، فإنه يتعلق بالسيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو فقه اللغة. وعلى العكس من ذلك، ربما أن الإنسان أصبح برمته تاريخياً، لا يمكن لأي من المضامين المدرسة في العلوم الإنسانية أن يبقى

(١) حفریات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.



مستقرًا في ذاته، أو أن يفلت من حركة التاريخ»^(١). وهكذا، يشكل التاريخ بالنسبة للعلوم الإنسانية فضاء «مميزًا وخطيرًا» في آن معًا.

ويلاحظ فوكو أنه ومنذ القرن التاسع عشر، ارتبط الفكر الجدلي والتاريخي بذلك المفهوم عن النزعة الإنسيّة كفلسفة للممارسة، والتي ارتبطت من جانبها بالفكر التاريخي: «لقد لعبت هذه الفكرة تحت صور مختلفة منذ القرن التاسع عشر ذات الدور: إنقاذ سيادة الذات والمحافظة على الصورتين المقترنتين للأثروبولوجيا والنزعة الإنسيّة، ضد جميع أشكال الخلخلة والانحراف عن الأصل»^(٢).

وهكذا، قيص الفكر المعاصر بفضل الخلخلة التي أحدثها ماركس، وجينالوجيا نيتشة لصورة الأثروبولوجيا في الثقافة الحديثة، مما عجل بإصدار حكم مسبق باستحالة إنجاز دراسة علميّة حول الإنسان والتاريخ، وبالتالي قرب الإعلان عن «اختفاء الإنسان» و«اغتيال التاريخ». إلا أن التطور الحاسم للأبحاث والدراسات البنيويّة حول الإنسان، عجل بإصدار شهادة وفاة في حق «أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى». إذ لم تنته إلى الكشف عن ماهية أصيلة للإنسان، بقدر ما ذهلت بتلك البنية الصامتة الكبرى المتمثلة باللاشعور، والمتحكمة في نشاط الإنسان: وأخيرًا، ومنذ عهد قريب جدًا، عندما خلخلت أبحاث التحليل النفسي واللسانيات والإثنولوجيا مركزية الذات بالنسبة إلى قوانين رغبتها، وأشكال لغتها وقواعد سلوكها، أو الأعياب ومراوغات خطاباتها الأسطوريّة أو الخياليّة، عندما تبين أن الإنسان نفسه عاجز إذا سئل عن ماضيه، عن أن يفسر حياته الجنسيّة ولا شعوره والأشكال المنظمة للغته، وانتظام تخيلاته»^(٣).

وفي هذا المستوى حيث يطل علينا «تناهي» الإنسان بالذات من داخل حقل اللغة، فإنه وحين يبلغ الإنسان غاية كل خطاب ممكن، فهو لا ينتهي إلى «صميم ذاته»، بل إلى تخوم تناهيه وحافة ما يحده: «في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت،

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.

(٢) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤.

وينطفئ الفكر وحيث الوعد بالأصل يتراجع إلى ما لا نهاية^(١). عندها، لم يعد للإنسان الذي ظهر في أوائل القرن التاسع عشر تاريخ، ليكتشف كينوته الذاتية مفرغة التاريخ (Désistorisé) عبر تشابكها مع تواريخ هجينة لا تخضع لها: «إذن ليس الإنسان ذاته تاريخياً، لأن الزمن يأتي من الخارج ولا ينبع من ذاته»^(٢). لكن ألا يكون معنى هذا «أن الإنسان قد تحرر من ذاته عندما اكتشف أنه ليس محور الكون، ولا حتى ذروة الحياة وغايتها النهائية»؟^(٣).

يجيب فوكو: «في كل حال، أمر واحد مؤكّد: هو أن الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية»^(٤)، لم يكن موجوداً حتى نهاية القرن الثامن عشر. وقد تحقق ظهوره ليحتل فجأة مركز الصدارة في القرن التاسع عشر، على إثر تحول جذري طرأ على نسق المعرفة الكلاسيكية منذ قرن ونصف القرن. ويؤكد فوكو أن الإنسان ليس إشكالية أصيلة في فضاء المعرفة البشرية، ولا ذاك الموضوع الخالد الذي قضّ مضاجع المفكرين على مر العصور، وبأن مجرد ظهوره كحدث في المجال المعرفي الحديث «لم يكن ذلك تحرراً من قلق عتيق، ولا ممراً لهم ألقى إلى حيز الوعي، أو ولوجا في الموضوعية لتلك الأمور التي بقيت طويلاً عالقة في حيز المعتقدات والفلسفات»^(٥).

في الواقع ليس الإنسان سوى مجرد مفهوم مؤقت وعائم، و«اختراع حديث العهد» وحدث ثقافي لا يملك حرية الحركة، إلا في إطار الفضاء الإستمولوجي داخل النسق المعرفي لإستمية الحداثة: «أما في أيامنا هذه، فكون الفلسفة هي دائماً ولا تزال في طور أن تنتهي، وكون أنه داخلها ربما، وأيضاً بل خارجها على الأرجح وفي صراع معها [...] كل ذلك يدلّ ولا شك على أن الإنسان مشرف على الموت»^(٦).

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٣١١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.



إن ما توصّل إليه نيتشه بالضبط، هو أنه قد عين العتبة التي يمكن انطلاقاً منها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير، وحيث يتحوّل «الوعد بالإنسان» إلى حتمية «موت الإنسان» الوشيك، ليعود إلى وضعيته السابقة، إلى مجرد كائن بين الكائنات. وليس موت الإله في النسق النيتشوي سوى مرادف لزوال الإنسان، فيتكشف عندها أن موت الإله والإنسان الأخير متلازمان: أو ليس الإنسان الأخير من يعلن أنه قتل الإله وبهذا يكون الإنسان الأخير أقدم وأحدث شاباً من موت الإله، فيما أنه قد قتل الإله، فهو المسؤول إذن عن تناهيه، ولكن بما أنه يتكلم ويفكر ويوجد في موت الإله، فجريمته أيضاً محكوم عليها أن تموت، فلا بد للإنسان من أن يزول. إن ما يشر به فكر نيتشه، أكثر من موت الإله هو نهاية قائله^(١).

إن الانطباع الأول والأساسي الذي يرتسم في خيال كل دارس ومتتبع للخطاب الأركيولوجي الفوكوي هو تلك القدرة النقدية الهائلة التي تبشر بإنجازات ثورية على مستوى العلوم الإنسانية، ومباحث «أسطورة القرن العشرين الكبرى». وهو ما يسمح بانقشاع ضباب الوثوقية، وتصدّع صرح الأوهام الأثروبولوجية. وهذا ما يسمح ببناء المعرفة الإنسانية وفق أصول نقدية وعلمية تحررها من التحديدات الميتافيزيقية القابعة في خطاب نرجسي لذات مازوشية، ومن جدل مفارق عقيم. لكن سرعان ما سقط القناع، وتكشف وجه الأركيولوجيا العاري، وما كان يضمه من ارتسامات توحى بالجدّة والوقار.

إن سعي فوكو إلى تقزيم أي دور محتمل للذات، ومحاولته إقصاء كل مظاهر الوعي والمعنى والإرادة، وتسفيه كل خطاب أناسي، كل هذا يكذب ما ادعاه فوكو من أن هدفه لم يكن أبداً «إقصاء مشكل الذات»^(٢)، بل «السير قدماً خارج الأماكن الجميلة التي ألفنا السير فيها، بعيداً عن الضمانات التي تعوّدناها، وفي أرض لم تراقب بعد حدودها وتحدد أطرافها، ونحو غاية ليس من السهل التكهن بمجالها»^(٣). إنه فضاء للتحليل كحيز بكر خال «بلا أعماق ووعود»^(٤). وأخذاً بموقف فوكو هذا، ألا

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٣١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.



يكون الحديث عن اختفاء وشيك للإنسان، هو ضرب من هذه الوعود؟!، أم أن قضية الإنسان، في نظره، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الطرح الفلسفي والخطاب الجدي - الذي يفقد إليه الطرح الفوكوي ذاته - وتبقى دون مجال حقله الأركيولوجي؟!

لا شك في أننا أمام صنف فوكوي غير مبرر، وضحة نيتشويّة مأكرة، عندما يتعلق الأمر بإعلان «موت الإنسان» كحدث حتمي ومبرر في خطاب فوكو الذي يلح على أن يبقى دوماً فريداً ويحظى وحده بحق امتياز الإعفاء من تبرير خطابه!

إننا على عتبة خطاب طافح بالعشيّة في حديث فوكو عن مصير جنانزي للإنسان، وأمام لحظة عدميّة متعالية تحكم على كل رهان مستقبلي على الإنسان بوصفها أشكالاً فكريّة «خرقاء وعاجزة»: فالى كل أولئك الذين يريدون الاستمرار في الكلام على الإنسان، على نفوذه أو على تحريره، إلى كل أولئك الذين يستمرون في التساؤل حول ماهية الإنسان في جوهره إلى كل من يريد الانطلاق منه الولوج إلى المعرفة، وبالمقابل، إلى كل من يرجع كل معرفة إلى حقائق الإنسان ذاته...^(١)، إلى كل أولئك «يراهن» فوكو فقط على «...أن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر»^(٢). وطالما أن الأمر مجرد عمليّة مراهنة، فإنه لا يسع فوكو «إلا الرد بضحة فلسفيّة - أي، إلى حد كبير بضحة صامتة»^(٣).

ولما كان كل رهان يحمل في ذاته إمكانية متساوية في الربح والخسارة، ولما كنت أجهل فن القمار، وأخشى من عواقب «الإفلاس»، فإنني على يقين من أنني لن «أراهن» على تخمين مقدار الربح والخسارة حول حصة فوكو في هذه الجولة المفلسة!

هكذا بدا لنا المشروع النقدي لدى فوكو في قراءة أولى امتداداً لثقافة فلسفة «موت الإنسان»، وافتتانه بنزعته التحليلية الهادفة إلى مواصلة تقويض أسس النزعة الإنسيّة، وإقصاء مفهوم الإنسان. إلا أن الخطورة التي يحملها المشروع الفكري عند

(١) الكلمات والأشياء، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٢.



فوكو هو تصميمه على تحقيق غاياته داخل ميدان الأفكار والمعارف. ومن أجل مطاردة هذا الشبح المخيف للإنسان، كانت محطة فوكو الأولى من خلال الدراسة البنيوية، لكنه سرعان ما اكتشف لنفسه مدناً جديداً له قدرة على استئصال أسس النزعة الإنسيّة، وتقويض آثار الإنسان، وهو يتمثل بالمنهج الأركيولوجي. غير أن هذا التوقف في المحطة الأركيولوجية كان بالنسبة إلى فوكو ظرفياً. لذا فهو يفضل أن يقتفي، هذه المرة، خطوات ملهمه الأول نيتشه، ومستنجداً بمنهجه الجينالوجي، فيكتشف لنفسه ولعاً جديداً ليس هو الخطاب (Discours) بل هو السلطة (Pouvoir).

لقد لاحظ فوكو أن العلوم الإنسانية هي علوم مزيفة، لجهة اعتبارها الذاتية العنصر الوحيد المكون لها. وهذا ما أوقعها في مجال نفوذ «إرادة المعرفة»، وسقطت على درب الهروب اللامتناهي إلى الأمام، درب النمو المثمر للمعرفة. ويتساءل يورغن هابرماس (J. Habermas) عن الأسباب التي حثت فوكو على أن يحول - بصيغة تعميمية - إرادة المعرفة وإرادة الحقيقة المكوّنتين لعلوم الإنسان بخاصة وللإبستيمية الحديثة بعامة، وإرادة السيطرة على النفس إلى إرادة تسلط بالذات؟ فضلا عن الأسباب التي دفعته إلى الإقرار بوجوب إثبات قيمة تحكيمية وأصلاً متحدراً من الممارسات السلطوية لكل خطاب؟ ويضيف هابرماس قائلاً: «بهذه الفرضيات بدأ المنعطف المتجه من أركيولوجيا المعرفة إلى تفسير جينالوجي (نسابي) لمنشأ وصدور وسقوط التشكيلات الخطائية التي شغلت حيز التاريخ الخالي من الثغرات والمعاني»^(١).

(١) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٨/١٧، شتاء/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ٢٣، الذاتية المفهومة كنصوص الإنسان الحي العامل والناطق ذاته.

الفصل الرابع



جنيالوجيا السلطة: السلطة والحقيقة والجسد



«الجسد وما يتصل به مناخ وتربة، هو المكان الصالح لـ «Herkung» نعر فوق الجسد على آثار الحوادث الماضية، لأن الرغبات والإخفاقات منه تتولد، وفيه تنعقد عراها، ثم تختفي بغيته، بل فيه أيضاً تنحل لتدخل في صراع تلاشى بعده في أثر بعضها، ويتوالى خصامها على هذا النحو بدون كلل»
«لا أريد أن أقوم بسوسيولوجيا تاريخية لمحرم ما، وإنما التاريخ السياسي لإنتاج الحقيقة»

ميشال فوكو

إن الخطاب الأركيولوجي في سعيه إلى تخطي الخطاب العلموي الإنساني بهدف بلوغ الدقة البنيوية، كان مدفوعاً إلى تجنب المزدوجات الميتافيزيقية التي تميز تحليلية التناهي، والسير ضمن استراتيجية التحرر من أسر المعنى والحقيقة الجدية وأفعال الخطاب الجدي، مما يمنحه فرصة المناورة والحركة بالاستقلال عن أي مركز.

ويشير دريفوس وراينوف إلى الالتواءات الداخلية التي تعاني منها الطريقة الأركيولوجية، ذلك أن منحها الانتظامات التي تصف الخطابات الجدية قدرة على تنظيم إنتاجها قد أوقعها في دوامة التأرجح بين «تحليل وصفي» و«تحليل تنظيمي»^(١).

وهكذا انتهى فوكو إلى مأزق يحتم عليه ضرورة الاختيار بين أحد الحلين: فإما أن يمضي في اعتماد المنظور الجدي الذي يمنح قدرًا أكبر من الأهمية للحقيقة الموضوعية، مما يحيل الخطاب ذاته إلى مجرد هامش، وإما أن ينخرط بحجة أهمية

(١) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، مصدر سابق، الصفحتان ٣٦ و٨٤.



الخطاب، في الوقوف أمام متن الخطاب وذلك بمنأى عن كل إحالة إلى المعنى الجدي.

إن التردد الذي سقط فيه فوكو عند تحليله للصيغ الخطابية، وعدم قدرته على الحسم في ما إذا كانت جميع المبادئ التفسيرية هي مجرد قوانين إليها الظاهرات، أم هي مجموعة قواعد قائمة في صميم الوجدان الشخصي للفرد المتكلم؟ ولما كانت نصب الباحث الأركيولوجي صامتة منذ الأزل، لم يكن من خيار أمام فوكو سوى الوقوف أمام نصب الملفوظات، ووصفها كخطابات صامتة، حيث يتوجب عليه تجاوز البحث الجدي عن المعنى والحقيقة. ولكن عندما يستند هذا الجهد إلى مفهوم الوصف الصرف، فإنه يثير عقبات صعبة التجاوز تجعل من الضروري طرح أسئلة وجيهة تتعلق بإمكانية القيام بوصف صرف، وما ينطوي عليه العمل الوصفي من إمكانيات متساوية في الصدق والخطأ، بل وما يؤول إليه اختيار المقولات الوصفية من تكريس لأشكال من التأويل، هذا فضلاً عما يعنيه كل ذلك من مناورة نحو إعادة تكريس مفهوم الحقيقة.

إن ادعاء الباحث الأركيولوجي بالوقوف «خارج أفق المعقولية»، لا يمنح خطابه قيمة ومعنى، بل يحيله إلى مجرد «صانع للاختلافات» ويضعه معلقاً على حافة الفراغ. وهذه الرغبة الفوكوية في إقصاء المفاهيم الحداثية العقلانية عبر رفض «الترجسية المتعالية»، والتخلص من غائية العقل، دفعت به إلى الانقسام بين «ذات منفصلة» و«ذات متورطة»، وأن يكون في ذات الوقت مراقباً منقسماً داخل وخارج الخطاب المعلق.

غير أن سعي فوكو في تحليله لقواعد الصيغ الخطابية، ومنحها فعالية سببية، رغم ما توحى من أهمية كقواعد وصفية، هو ما يفسر الخلل في هذه المقاربة الفوكوية - كما يذكر دريفوس ورايينوف - في كون مبادئ الإنتاج والندرة المكتشفة ليست فحسب مبادئ وصفية، لكنه مع ذلك لا يمكن أن نرجع طريقة عملها إلى قواعد ذاتية أو قوانين موضوعية. وعلى الرغم من رفض فوكو المنظور البنيوي الذي يمنح القوانين الشكلية فعالية سببية - وهو ما يطرحه شومسكي وليفي ستروس - وذلك لتفسير ظاهرات التحول عبر الرجوع إلى القوانين الفيزيائية والطبيعية، فإن رفض فوكو «للتفسير الإوالي» دفعه إلى التمسك بتفسير لـ«وهم الشكلاوي» (Illusion)

(formaliste): «ويبقى فوكو في تحليله للفاعلية السببية للقواعد التي تنظم الصيغ الخطائية أقم بصورة لا شرعية الانتظامات الشكلية التي تصف هذه الصيغ، وجعل منها شروط وجودها»^(١).

كما يشير دريفوس ورايينوف إلى تلك المفارقة التي تحكم طريقة التحليل الأركيولوجي، وهي التي تفسر الارتباك، وعدم قدرتها على الحسم بين نزوعها نحو نظرية وصفية، وطموح أصيل نحو نظرية فرضية، لتربط مجدداً بين الخطاب والكيونة. وهذا ما جعل الخطاب الأركيولوجي يكشف عن صيغة «تحليلية التناهي» بالذات، حيث تكفي الأركيولوجيا بتفسير بعد إنساني للكوجيتو واللامفكر فيه، وتبقى أسيرة إحدى صيغ المزوجة «التجريبية - المتعالية»، ومزوجة «الكوجيتو - اللامفكر فيه»، باعتبار كونها «تحليلية التناهي» دون اللجوء إلى الحقيقة أو الإنسان.

ويستند هذا التحليل إلى سعي فوكو إلى إرجاع مبدأ إنتاج الممارسات الخطائية إلى انتظام هذه الممارسات ذاتها. هذه الممارسات، فضلاً عن كونها منتظمة، ولا تخضع إلا لمبادئ ندرتها الخاصة، دون أن يعني ذلك بالضرورة تحول تلك القواعد إلى شروط ترنسندتالية، فإنها تبقى شروطاً ضرورية، وقواعد ترنسندتالية لتشكيل موضوعات وذوات وإنتاج الملفوظات بما أنها شروط وجود^(٢).

في الواقع، لم يستطع التحليل الأركيولوجي القطع مع منهج العلوم الإنسانية، وانتهى به الأمر إلى تبني صيغة «بعد إنسانية» حيث حل - وفقاً لطريقة الإبدال - لفظة «الخطاب» محل لفظة «التناهي» كما حل لفظة «الخطاب» الأركيولوجية بيسر محل لفظة «الإنسان»^(٣).

وأمام هذا المأزق الذي انتهت إليه أركيولوجيا العلوم الإنسانية، وبعد صمت استمر ثلاث سنوات، فتحت كتابات فوكو اللاحقة معالم توجه جديد، يحمل في ثناياه انقلاباً في الأولوية المعطاة هذه المرة للتطبيق على النظرية، تحددت بالآفاق الرحبة للمنهج

(١) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، مصدر سابق، الصفحة ٧٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٣ و٨٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٤ و٨٥.



الجيولوجي. بحيث بات المؤرخ الجيولوجي متورطاً في الممارسة الاجتماعية، ومستهلماً من دخل هذه الممارسات بالذات، حيث شكلت مقولة «السلطة»، (Pouvoir) ورهانات الحقيقة بعداً استراتيجياً جديداً يحدد معالم الممارسات الجماعية الخطائية (نظام المعارف) وغير الخطائية، عبر حركة الجسم الاجتماعي، قبل تحول مركز الاهتمام الفوكوي إلى «جيولوجيا للذات» كممارسات منتجة «لتقنية الذات».

أولاً: السلطة والحقيقة في الممارسات الخطائية

يؤكد هابرماس (J. Habermas) أن أركيولوجيا العلوم الإنسانية بكشفها للتقنيات التي من خلالها يؤول إنتاج المعرفة إلى السيطرة على النفس، لتكشف من ضمن ما يمكن كشفه عن ما يمكن أن يمثل بداية تواطى داخلي بين المعرفة و«إرادة المعرفة». وهكذا اتجهت أبحاث فوكو الأخيرة وجهة إشكالية متممة لما كان قد طرح في الكلمات والأشياء من مسائل هي برسم الإجابة والتطوير. بحيث يكون فوكو في المراقبة والمعاقبة (Surveiller et punir) وتاريخ الجنسية (Histoire de la sexualité)، قد أعطى «إرادة الحقيقة» (La volonté de la vérité) شكلاً وصفيًا، مما سيسمح - انطلاقاً من «إرادة المعرفة» - بتطوير مفهوم محوري للسلطة، سيستند إليه تاريخ فوكو الجيولوجي. وهذا ما يمنح فوكو القدرة على المناورة للتخلص من استقلال الأشكال المعرفية، باتجاه تجذيرها في التكنولوجيا السلطوية، وبالنتيجة إخضاع أركيولوجيا العلوم الإنسانية إلى جيولوجيا مستحدثة تتيح تشكيل فضاء معرفي استناداً إلى مرجعيات الممارسات السلطوية. فالتاريخ النسابي، بحسب هابرماس، «يضرب صفحاً ليس فقط عن استقل الخطابات التي هي قيد التنظيم الذاتي، إنما على التعاقب «العصراني» (Epoquale) والموجه لأشكال المعرفة الكلية. ما دامت الخطابات، كفقاعات مترنحة تنفجر تحت نظر العالم النسابي غير القابل للفساد، بعدما تكون ناجمة عن عماء الاختلاط (Magma) الذي يكونه خفاء سياقات الإخضاع، فإن خطر التمركية الإنسانية (Anthropocentrisme) يكون مستبداً فعلاً، ظاهرياً على الأقل»^(١).

(١) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٧/١٨، شتاء/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ٢٥.

من الواضح أن تحوّل فوكو نحو نظرية للسلطة، كان بهدف استبعاد المرجعية الذاتية التي تتخطى فيها أبحاثه حول العلوم الإنسانية، فإن كانت جنيالوجيا المعرفة تعبر عن تلك المهمة الصعبة، وذاك المشروع الطموح الهادف إلى مجاوزة زيف العلوم الإنسانية، واستبدالها ببحث جينالوجي يروم بلوغ موضوعية المعرفة الحقيقية، إلا أن هذا الطموح الفوكوي لا يجب أن يخفي ذلك الالتباس المنهجي في توظيف فوكو لمقولة «السلطة»، فضلاً عن الإخفاء المتعمد لأصل هذا المفهوم، والذي يكشف بدوره عن إحدى المفارقات البينة التي حكمت انتقال فوكو إلى تبني نظرية عن السلطة، عبر فصله إرادة المعرفة عن سياق تاريخها الميتافيزيقي المكون لها، وجعلها في تطابق تام مع مقولة السلطة بشكل عام.

ومع ذلك يكشف فوكو عن وجود بعدين متكاملين في تحليله لنظرية السلطة، حيث يقرّ بوجود إرادة مطلقة في الزمان والمكان مكونة للحقيقة: «لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة و«سياسته العامة» حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يستقبلها [...] ويدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة»^(١). وهذا ما يحيل إلى البعد الثاني المكون لهذه الصيغة عبر معادلة تحيل إرادة المعرفة إلى إرادة سيطرة فعلية.

وبنظر هابرماس، يكون المقصود من قبل علاقات التبعية بين أشكال المعرفة وممارسة السلطة هو اكتشاف تكنولوجيا الهيمنة التي يتأسس حولها، كل مرة، مركب سلطوي مهيم ليس بإمكانه الظهور ما لم يخترق وينسف الصياغة الخطابية السابقة له. ويلاحظ هابرماس أن الدراسات التاريخية لتكنولوجيا السلطة التي توسل (Instrumentaliser) النظم المعرفية حتى من جانب معايير صحتها «قادرة»، بنظر فوكو، على التقدم في الميدان الثابت لنظرية طبعوية (Naturaliste) للمجتمع. بناء عليه، لا يكون لفوكو موطن قدم في هذا الميدان إلا بمقدار ما لا يفكر نسبياً في تاريخ النسائي الخاص، ويخفي أصل مفهومه التاريخي - الإستغلاني للسلطة»^(٢).

يأبى فوكو إلا أن يكون «منشقاً» يقاوم الفكر الحديث السلطة التأديبية ذات الوجه الإنساني. ففي ردّه على سؤال برنار - هنري ليفي (Bernard-Henri Lévy)

(١) حوار مع فونتانا، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٨/١٧، شتار/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ٢٥.

يحدد فوكو المقاومة كصورة مضادة للسلطة بقوله: «إذا لم تكن غير هذا، فهي لا تكون مقاومة. لكي تقاوم يجب أن تكون مثل السلطة، أن تكون مبدعةً مثلها ومتحركةً مثلها ومنتجةً مثلها، وأن تتنظم وتتخثر وتترسخ مثلها. وأن تأتي مثلها من «تحت» وتتوزع استراتيجياً»^(١).

هكذا يقدم فوكو نفسه باعتباره «فيلسوف السلطة»، حين يعترف لمحاورة فوتانا (سنة ١٩٧٧) أن مرجعية دراسته الأساسية كان دائماً موضوع السلطة، رغم الظهور المتخفي والمحتشم لهذا المصطلح في كتابات فوكو الأولى. إذ يقول: «عندما أفكر فيها الآن (أي السلطة) فإنني أسائل نفسي عمّ تحدثت في «تاريخ الجنون» أو «مولد العيادة»، إن لم تكن السلطة؟ والحال أن لدي وعياً تاماً بأنني لم أستخدم عملياً هذه الكلمة، وبأن هذا المجال من التحليلات لم يكن في متناولي»^(٢).

لا شك أن هذا الرد يعبر عن قيمة مضاعفة. فهو من جهة يحاول أن يضع حداً للتهمة الدائمة داخل الأوساط المثقفة، والمتعلقة بضابية مفهوم السلطة في دراسات فوكو الأركيولوجية، وإهماله للممارسات غير الخطابية. ومن جهة ثانية، يحاول فوكو أن يرسم لنفسه خطأ مغايراً للطرح السائد في تناول مبحث السلطة، والذي يتقاسمه طرح يميني لا يخرج السلطة من دائرة الألفاظ القانونية، ذات الصلة بمفاهيم الدستور والسيادة... وخطاب يساري مشدود إلى ألفاظ «جهاز الدولة» بكل تداعياته القمعية^(٣).

يقر فوكو ضمناً بصعوبة الصياغة النظرية لمبحث السلطة داخل حقل التجاذب التقليدي بين هذين القطبين، وما تنتهي إليه كل صياغة «خارج» دلالات إستيمية تلك الفترة، من «منع» وإقصاء. وقد شكلت أحداث ما ١٩٦٨، بالنسبة لفوكو، أرضية جديدة لصياغة مبحث السلطة من خلال المؤسسات الجنائية، والطب العقلي، وتقنيات التحكم في الجسد. ويشير الكبسي إلى أن الحديث عن «إبداع فوكو»، يقودنا بالضرورة إلى الإشارة إلى سعي فوكو الدائم نحو إعادة طرح آليات السلطة التي

(١) (M. Foucault, Non au sexe roi), Entretien avec Bernard-Henri Lévy, *Le nouvel Observateur*, n° 644, 12-21, Mars 1977.

(٢) نص ملحق بالترجمة العربية لنظام الخطاب، الصفحة ٧١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

لم تخضع في السابق لأي تحليل، وإلى «زحزحة» لنقل البحث في الفكر السياسي من حقل الميكرو/سلطة (Micro-pouvoir)^(١). فكان لا بد لفوكو من تحديد الإطار المنهجي الذي يتنزل فيه محاولته الهادفة إلى الانتهاء من الإشكالية التأويلية، وبالتالي استبعاد المرجعية الذاتية. إذ يتعين على المؤرخ-النسابي حتى يتخلص من الذات المؤسسة «أن يتخلص من الذات نفسها، أي التوصل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار تشكل الذات ضمن النسيج التاريخي»^(٢). فالخطابات التي تبدو ممارسات تسليكية معينة يجب أن ينظر إليها من الخارج لفصلها في بنيتها، فهذه الممارسات هي بدورها مجردة من أي معنى. لكن هذا التعطيل للمعنى لا يعني إقصاءه وتهميشه، بقدر ما يشير إلى أن الحق الجدي لا يعود إلى هذه القواعد التي تصف صيغة خطاب محدد، بقدر ما تعود إلى أنساق وسياقات، أو لذاك الشكل النظري لشيء ما يكون مثل البراديفم^(٣) (Paradigme).

إذا كان لا بد للمؤرخ الجنيالوجي من «التضحية بذات المعرفة» كشرط أساسي وحاسم في تحديد موضوعية تحليله الجنيالوجي، فإنه «سيكشف أشكال إرادة المعرفة وتحولاتها، تلك الإرادة التي هي غريزة وهوى وفحص وقساوة، سيكشف عنف التشيعات والتحييزات»^(٤). وبالنتيجة، فإن «التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفت الإنسانية يبين في الوقت ذاته أنه ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ (وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق الصواب أو أساس الصدق)، كما يبين أن غريزة المعرفة غريزة شريرة»^(٥).

وهكذا تتوزع تحليلات فوكو لعلاقات الحقيقة بالسلطة في الممارسة الخطابية على مجموعتين: «مجموعة نقدية» و«مجموعة نشونية».

- **مجموعة نقدية:** وتستخدم «استراتيجية القلب»، بهدف تطويق أشكال

(١) محمد علي الكبسي، ميشال فوكو (تونس: دار سیراس، ١٩٩٣)، الصفحة ٤٥.

(٢) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٧٣.

(٣) حوار مع فونتانا، مصدر سابق، الصفحتان ٦٨ و ٦٩.

(٤) جنيالوجيا المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ٧٩.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.



الإبعاد والتحديد والتملك [...] بإبراز كيف تشكلت، واستجابت لأية حاجات حدثت، وكيفية تعدلت وانتقلت وأية إكراهات مارست فعلاً، إلى حد تم تحويلها.

- **مجموعة نشوئية:** وتتناول الحدث الخطابي في حدوده وأسس معرفته «كيف تشكلت سلاسل من الخطاب عبر ومع وبالرغم من منظومات الإكراه هذه، وكيف كان المعيار الخاص لكل منها، وكيف كانت شروط ظهوره ونموه وتغيره»^(١).

لا شك بأن هذا الاهتمام الفوكوي بمسألة السلطة، يعود إلى تلك الآفاق التي توحى بها فلسفة نيتشة، من خلال تأكيدها على التداعي التلقائي القائم بين مقولتي الخطاب والسلطة، لجهة كون مفهوم «إرادة الحقيقة»، كما أريد أن يكون في الثقافة الغربية، لا يخرج عن كونه «إرادة السلطة». وهذه المقاربة الأولية لمفهوم السلطة كـ «وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين»^(٢)، تجعل من كل مسعى فوكوي نحو تحليل «آليات السلطة» محصوراً ضمن «مجال علائق القوى». وبذلك «تحرر من نظام القانون الأعظم الذي طالما سحر الفكر السياسي، وإذا صح أن ميكافيلي كان من القلائل الذين حاولوا أن يفهموا سلطة الأمير بدلالة علاقات القوة، فربما وجوب أن نتقدم، على غرار، خطوة أخرى فنستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة، لتتقضى آلياتها، انطلاقاً من استراتيجية محايدة لعلائق القوى»^(٣).

في هذا الإطار، فإن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها فوكو لتوضيح أفق العمل الذي يسعى إلى أنجازه، تتحدد في الخطوات التالية: «افترض أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في ذات الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيب»^(٤). ويحصر فوكو هذا الخطوات

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

(٢) جينالوجيا المعرفة، الصفحة ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨١.

(٤) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٩.



في إجراءات الاستبعاد الثلاثة، والمتمثلة بـ«المنع» و«قسمة الجنون» و«التعارض بين الحقيقة والخطأ».

١- المنع:

يمثل المنع في نظر فوكو أكثر الإجراءات بداهة وأكثرها تداولاً، ويشير إلى «لعبة الأنواع الثلاثة» من إجراءات المنع التي تشكل من خلال تقاطعها وعاضدها سياجاً على درجة من التعقيد وخاضع للتعديل باستمرار: «إننا نعرف جيداً أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أكيداً ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان. هناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه، وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوحة للذات المتحدثة»^(١).

ولما كان هذا السياج المعقد للمنع يتحول باستمرار، فإن المنع يطال مجالات أخرى أكثر من غيرها، هي مناطق الجنس السياسية، «وكأن الخطاب بدل أن يكون هذا العصر الشفاف أو المحايد الذي يجرد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعاً سلمياً، هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل»^(٢). ويلاحظ فوكو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، غير أن تقاطع أشكال المنع داخل فضائه يكشف عن ارتباطه بـ«الرغبة والسلطة»: «وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب [...] ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة، لكنه أيضاً هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب [...] ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السلطة، لكنه هو ما يصارع من أجله، وما نصارع به، والسلطة التي تحاول الاستيلاء عليها»^(٣).

٢- قسمة الجنون:

إن التعارض بين العقل والجنون كمبدأ آخر للإبعاد، لا يشير إلى إجراءات منع، بقدر ما يتعلق الأمر بـ«عملية قسمة ورفض». ويشير فوكو إلى أن كلام المجنون قد

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٩ و ١٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.



اعتبر لعدة قرون في أوروبا كلاماً لا يسمع، وذلك إما لجهة كونه «حديثاً فارغاً» لا دلالة له، أو بالمقابل بسبب ما ينسب إليه من قدرات غريبة وكلام خارق قادر على الإفصاح عن حقيقة مخفية: «على كل حال سواء كان كلام الأحمق مبعداً أو مستعملاً بصورة سرية من طرف العقل، في معناه الدقيق، فإنه كلام لم يكن موجوداً. كان التعرف على حمق الأحمق يتم عبر أقواله، وقد كانت في الحقيقة هي الموقع الذي تمارس فيه ملية القسمة»^(١).

إنه حتى أواخر القرن الثامن عشر، كانت النظرة الطيبة لخطاب الأحمق تحوله إلى ضرب «الضجيج»، دون محاولة تحليل مضمون هذا الكلام الذي يحقق «التمايز». وينتهي فوكو إلى الإقرار بأن الاهتمام المعاصر بكلام الأحمق لا يدل على أن القسمة القديمة لم تعد قائمة، إذ يكفي أن نذكر كل هيكل المعرفة الذي نفحص من خلاله هذا الكلام، ويكفي أن نتخيل شبكة المؤسسات التي تمكن أيّاً كان - طبيب، محلل نفسي - من أن يستمع هذا الكلام [...] يكفي أن نفكر في ذلك كله لنخمن بأن القسمة لم تمنح، بل إنها ما تزال تؤدي دورها بكيفية أخرى حسب خطوط مختلفة^(٢).

٣- التعارض بين الحقيقة والخطأ:

وهي تشكل المنظومة الثالثة، إلا أن التعارض بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ، هو أكثر منظومات الإقصاء خفاءً لأنه غير قابل للتعديل، ولا مؤسسياً، ولا عنيقاً، حيث من الممكن أن يكون الأمر جلياً إذا «طرحنا السؤال بقصد معرفة ماذا كانت وما هي باستمرار إرادة الحقيقة عبر خطاباتنا»^(٣). ويبرز فوكو الوجه التاريخي لهذه القسمة بالرجوع إلى التراث اليوناني، حيث يشير «الخطاب الحقيقي» لدى الشعراء الإغريق في القرن السادس (ق.م) إلى ذاك الضرب من الخطاب المهيب الصادر عن مصدر طقوسي، والذي يعلن لا عما سيحدث فحسب، بل «يسهم في تحقيقه».

ومع نشوء الفلسفة بعد ربع قرن من الزمن، وبعد أن تحقق لأفلاطون دحر الخطاب السفسطائي، عندها «أصبحت الحقيقة الأسمى لا تقوم «فيما قاله الخطاب»

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحتان ١٠ و ١١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

أو «فيما كان يفعله»، بل تقوم «فيما كان يقول»: لقد حل اليوم الذي انتقلت فيه الحقيقة من الفعل الطقوسي الناجح والصائب، أي من فعل النطق إلى المنطوق ذاته، نحو معناه وشكله وموضوعه وعلاقته بمرجعه [...] وهي قسمة جديدة لأن الحقيقي بعد الآن لم يعد هو الخطاب القيم والمرغوب فيه، لأنه لم يعد هو الخطاب المرتبط بممارسة السلطة»^(١).

ويشير فوكو إلى الأنماط المتعددة التي اتخذتها «إرادة الحقيقة» عبر التاريخ، لإرادة الحقيقة في تنظيمها لمعارف القرن التاسع عشر لا تلتقي لجهة الأشكال التي تستخدمها، فضلاً عن ميادين الموضوعات التي تناولتها، أو التقنيات التي تعتمد عليها، مع «إرادة الحقيقة» التي تطبع الثقافة الكلاسيكية.

والحال، كما يلاحظ فوكو، أن لإرادة الحقيقة هاته شأنها في ذلك شأن سائر منظومات الإبعاد الأخرى دعامة مؤسسية حيث تبدو، في الوقت ذاته، مرتبطة وموجهة من جانب ذلك الكم الهائل من الممارسات كعلم التربية والنشر والخزانات والجمعيات العلمية أو المختبرات اليوم. كما أنها تظهر مرتبطة بالكيفية التي تقسم وتوزع بها المعرفة وتمنح بها أشكالها، حيث يذكر فوكو بالمبدأ الإغريقي القائم على جعل الرياضيات من مهام المدن الديمقراطية لأنها تعلم مبدأ المساواة، في حين يجب تعليم الهندسة في الأوليغارشات لأنها تبرهن على قيم اللاتساوي. ثم إن «إرادة الحقيقة» باعتمادها على توزيع مؤسسي، فإنها تمثل إلى ممارسة سلطة نافذة على الخطابات الأخرى^(٢).

من الواضح أن فوكو يولي «إرادة الحقيقة» اهتماماً واضحاً، من بين منظومات الإبعاد الثلاث الكبرى المتصلة بالخطاب، أي المنع وقسمة الحق، وإرادة الحقيقة، وذلك بسبب أن «المنظومات الأولى لم تكف عن الصب في اتجاه منظومة إرادة الحقيقة، وذلك أيضاً لأنها تحاول، أكثر فأكثر، أن تأخذ المنظومتين الباقيتين لحسابها لكي تعدلها وتؤسسها من حيث إننا نشاهد أن إرادة الحقيقة تخرقهما الآن، فإن

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤ و١٥.



هذه الأخيرة ما تفتأ، مقابل ذلك، تندعم وتتجه إلى أن تصبح أكثر عمقاً وأقل قابلية للإحاطة»^(١).

ومع ذلك، فإن إرادة الحقيقة تبقى مغمورة وقليلة التناول ومحبوبة من جانب الحقيقة ذاتها، ذلك الخطاب الحقيقي في الفهم الإغريقي، هو ذاك الشكل المتحرر من الرغبة والسلطة، وهنا، يتوقف فوكو للاعتراف بفضل نيتشه وأرتو (Artaud) وباتاي (Bataille) كعلامات فارقة، حاول كل من جانبه «تطويق إرادة الحقيقة هاته، ووضعها موضع سؤال الحقيقة»^(٢).

هذه، بنظر فوكو، الأبعاد الثلاثة التي تعمل كمنظومات للإبعاد تمارس بصورة ما من الخارج ضد نمط من الخطاب يتعلق بالرغبة والسلطة. لكن إلى جانب إجراءات الإقصاء السابقة، توجد إجراءات داخلية للرقابة على الخطاب، تعمل وفق مبادئ «للتصنيف» و«التنظيم» و«التوزيع».

أ- التعليق:

من المسلم به أن كل مجتمع يمارس بصورة منتظمة نوعاً من «الالتقاء»، و«التفريد»، و«عدم المساواة» بين الخطابات، تسمح له بتكوين مقومات مناخه الثقافي. إذ توجد محكيات كبرى توحى بسر أو ثروة، فتصبح مصادر وأصول نصية لعدد من الأفعال القولية الجديدة، التي تسعى إلى إعادة صياغتها وإنتاجها، كالنصوص الدينية والقانونية والأدبية والعلمية. وهي النصوص التي تصبح موضوعاً يستحق الانطلاق منه، وإعادة الابتداء به والتعليق عليه، بينما يؤول الأمر بالخطابات المهمشة والظرفية لتنتهي مع الفعل ذاته نطق بها.

وهذا التفاوت بين النص الأول والنص الثاني، هو ما يطلق عليه فوكو عبارة «التعليق»، وهو يؤدي وظيفتين متكاملتين: فالتعليق يتيح لنا من جهة أولى تشكيل خطابات جديدة، وذلك بواسطة قابلية النص الأول على «الترهين المتجدد»

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

(Réactualisation)، والمعنى المتعدد أو الحائز عليه، وهذا ما يؤسس إمكانية مفتوحة للكلام.

بيد أن التعليق من جانب آخر لا دور له سوى إعادة ما سبق وأن قيل بصمت: «لقد كتب عليه، بمقتضى مفارقة لن يقدر على الإفلات منها، أن يظل في حالة تنقل دائم، وأن يقول للمرة الأولى ما سبق أن قيل، وكتب عليه أن يكرر دون ملل ما لم يسبق قوله أبدا [...] يتجنب التعليق بتحسب مباغتة الخطاب حينما يتيح لنا أن نقول أشياء أخرى غير النص، لكن شريطة أن يكون النص بالذات قد قيل واكتمل من بعض الوجود. عن طريق مبدأ التعليق تنقل الكثرة والاحتمال من مجال ما يمكن أن يقال إلى مجال التكرار [...] والجديد هنا لا يكمن فيما قيل، وإنما في حادث العودة»^(١).

ب - المؤلف:

وهو المبدأ الثاني للتقليل من الخطاب، وله دور مكمل للأول. والمقصود بالمؤلف ليس هو الفرد الكاتب والناطق، بل «المؤلف كمبدأ تجميع للخطاب، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات، وكبؤرة لتناسقها»^(٢).

والأمر الواضح إذا، هو هذا الدور المتقلب الذي يلعبه هذا المبدأ عبر التاريخ، إذ توجد خطابات متداولة لا تستمد فعاليتها من مؤلف تنسب إليه، كالأحاديث اليومية والمراسيم والعقود، لتبقى مجرد «وصفات تقنية تتناقل في مجهولية»، وهي تتوقف على موقعين دون أن تتوقف على مؤلف. فهناك ميادين لا بد فيها من إسناد الأثر إلى مؤلف، كما هو الحال في الفلسفة والعلوم والأدب، غير أنه يلاحظ أن وظيفة ودور الإسناد يتغيران. لذا نلاحظ أن الإسناد في نظام كنظام الخطاب العلمي، يعد ضرورة ملحة في القرون الوسطى، لكنها تلاشت منذ القرن السابع عشر، بينما ظلت وظيفة المؤلف تتدعم في نظام الخطاب الأدبي.

عندها، يكون من العبث إنكار الدور الأساسي للمؤلف في الرقابة على الخطاب،

(١) جنيالوجيا المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

وهكذا «يقوم التعليق بحصر مباغته الخطاب عن طريق لعبة الهوية التي تتلبس صورة التكرار وصورة الذات، كما أن مبدأ المؤلف يقوم بحصر تلك المباغته عن طريق لعبة الهوية التي تتلبس صورة الفردية وصورة الأنا».

ج - الفروع المعرفية (Discipline):

هذا المبدأ نسبي ومتحرك، وهو يسمح بإقامة عملية إنشاء لكن في حدود ضيقة. ويتعارض مبدأ الفروع المعرفية مع مبدأ التعليق ومبدأ المؤلف: ففيما يتصل بالتعارض بينه وبين مبدأ المؤلف، فمن الواضح أن كل فرع معرفي يتحدد بفناء من الموضوعات والمناهج، وسلسلة من القضايا «حيث ينتهي ذلك كله إلى إنشاء منظومة نكرة توضع تحت تصرف كل من يريد الاستفادة منها أو يقدر على ذلك، على أن يظل معنى هذه المنظومة وكذا صلاحيتها مستقلين عما كتب له أن يدع هذه الأمور»^(١).

كما يتعارض مبدأ الفروع المعرفية مع مبدأ التعليق، من جهة أو الأول، وبخلاف ما يعمل به في مبدأ التعليق، لا يفترض عند نقطة انطلاقه «معنى يجب أن يعاد اكتشافه، ولا هوية يتعين ترديدها، بل هو مطلوب لتكوين منظومات جديدة. يتعين إذن [...] أن تكون هناك إمكانية لصياغة قضايا جديدة، وبشكل غير محدود»^(٢).

ف«فرع المعرفة» ليس هو كل يقال كحقيقة حول موضوع ما، بل هو فضاء نظري يعترف، داخل حدوده «بقضايا صحيحة وأخرى خاطئة، لكنه يقذف، إلى الجانب الآخر من هوامشه، بمسح المعرفة»^(٣).

كما تدخل في سياق «مراقبة الخطابات»، مجموعة ثالثة من الإجراءات، لا تتعلق بالتحكم في السلطات التي تحملها الخطابات، أو الحد من صدف ظهورها، بل تتعلق الأمر بـ«تحديد شروط استخدام الخطابات»، وذلك عبر «التقليل من عدد الذوات

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣.

المتكلمة»، ف«ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بذات الدرجة، وقابلة للاختراق بذات الدرجة: فبعضها محروس وممنوع علانية [...] في حين أن البعض الآخر يبدو مفتوحاً تقريباً أمام كل الرياح، موضوعاً رهناً إشارة كل ذات متكلمة بدون حصر مسبق»^(١).

ويتناول فوكو بالدراسة والتحليل الطقوس بوصفها أكثر منظومات الحصر وضوحاً، والتي تسمح بتحديد القواعد وحدود سلطتها الإرغامية، فضلاً عن تحديدها لمجموع الصفات الخاصة والأدوار المناسبة للذوات المتكلمة. كما تمثل «جمعيات الخطاب» (مؤسسة الكتاب، ودور الطباعة والنشر، ومجتمعات البحث العلمي...) مثلاً مميزاً في الحفاظ على الخطابات وإنتاجها وتوزيعها وفق قواعد مضبوطة، وعدم تداول الخطابات إلا في مجال مغلق.

وتدخل «المذاهب» في سياق إجراءات «مراقبة الخطابات والتحكم فيها»، حين يتحدد الانتماء المذهبي بشرط «الاعتراف بنفس الحقائق وقبول قاعدة معينة»^(٢). ولا يستثني فوكو «فعل الكتابة» وحقل التربية: «من المعروف جيداً أن التربية تتبع في توزيعها، وفيما تسمح به، وفيما تمنعه، الخطوط المطبوعة بالتباينات والتعارضات والصراعات الاجتماعية. إن كل منظومة تربوية عبارة عن طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات أو التعديل هذا التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلطة»^(٣).

يلاحظ في هذا السياق أن الحضارة الغربية هي أكثر الحضارات «احتراماً للخطاب»، ولكنها - ويا للمفارقة - «أكثرها مراقبة له». فمنذ أن أبعدت الأعياب السفسطائيين، أصبح «كل شيء يجري كما لو أن أشكالاً من السدود والعقبات والحدود، كانت قد هيأت بشكل يمكن معه السيطرة، بشكل جزئي على الأقل، على

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.



التكاثر المفرط للخطاب، وعلى نحو يتم فيه [...] تنظيم فوضاه [...] كل شيء يجري كما لو أنه أريد له محو حتى علامات ظهوره ذاتها ضمن الأعياب الفكر واللغة»^(١).

ويبدو أن ثمة نوعاً من الخوف والريبة يتستر خلف هذا الاحترام الظاهر للخطاب، وتحت هذا الحب العلني للوغوس، بل إن المسألة في جوهرها تعبر عن نوع من الخوف الأصم ضد «انبثاق هذه المنطوقات كلها، وضد كل ما يمكن أن يكون فيها من عنف وتقطع وقدرة على المصارعة، ومن فوضى أيضاً، ومن خطورة ضد هذا الدوي الضخم المتواصل والمختلط للخطاب»^(٢).

لقد اتخذ من الخطاب في الفكر الفلسفي أشكالاً شتى عبر التاريخ، ولعل أبرز هذه الإجراءات هو الدور الممنوح «للذات المؤسسة» التي تمنح الصيغ اللفظية دلالاتها العميقة، ومعناها الحيوي الذي يخترق التاريخ. هذا، فضلاً عن موضوع «التجربة الأصلية» كإطار قبلي ضروري يحقق التواصل المنشود بين التفكير والوجود.

ويخلص فوكو في الحوار الذي أجراه معه فوتانا (١٩٧٧) إلى إعطاء تحديد دقيق لمفهوم «الحقيقة» كـ «مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الإنتاج والقانون والوزيع، والتداول، واشتغال المنطوقات. إن الحقيقة مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالأثار التي تولدها، وهو ما يدعى نظام الحقيقة»^(٣).

وهكذا، تنتهي المقاربة الفوكوية لمقولاتي الحقيقة والسلطة إلى حد المماهات بينها كفضائين متمازجين، بل أكثر من ذلك أليست الحقيقة بحد ذاتها سلطة؟ يجيب فوكو: «لا يتعلق الأمر بتلخيص الحقيقة من كل منظومة سلطة، إذ إن ذلك وهم، لأن الحقيقة ذاتها سلطة، بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن»^(٤).

يدرك فوكو جيداً أن اهتمامه بمبحث الحقيقة إنما يندرج في سياق الخيار

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

الجنيالوجي الذي ابتدعه بهدف تقويض ما تدعى من أوهام الذاتية، ووعود الفكر الإنساني بمستقبل وردي يحقق فيه الكائن الحي والمتكلم والعامل معرفة كاملة بذاته - كذات مركزية، في تماهي معناه مع مقاصد وجود الكائن البشري.

ويبقى المهم، في نظر فوكو، هو «أن الحقيقة ليست خارج السلطة وليست بدون سلطة [...] إن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات، وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة ومرتبطة بالسلطة. لكل مجتمع نظامه الخاص بالحقيقة، و«سياسته الهامة» حول الحقيقة [...] لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنظومات الصحية والخاطئة، والطريقة التي تبين بها هاته من تلك، وكذا التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة، وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً»^(١).

وبالإضافة إلى «السياسة العامة» حول الحقيقة، فإن «الاقتصاد السياسي» للحقيقة يتميز بسمات خمس أساسية ذات أهمية تاريخية قصوى، هي:

- ١- تمركز الحقيقة حول شكل الخطاب العلمي وارتباطها بالمؤسسات التي تنتجه.
- ٢- خضوع الحقيقة لضرب دائم من التحريض الاقتصادي والسياسي (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية).
- ٣- الحقيقة كموضوع مريح وصالح للنشر والاستهلاك (فهي تتداول وتستثمر بشكل دائم في أجهزة الإعلام والتربية).
- ٤- الحقيقة كنتاج منقول ومراقب، وخاضع لهيمنة الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية).
- ٥- الحقيقة كنقطة استقطاب دائم، ومدار كل صراع سياسي واقتصادي وتوظيف إيديولوجي^(٢).

(١) نظام الخطاب، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ص ٨١-٨٢.



يعترف فوكو بأن عبارة «سلطة» قد يتولد عنها سوء فهم كبير، سواء لجهة تحديدها أو شكلها أو وحدتها. فهي لا تعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تسمح بإخضاع المواطنين في دولة معينة، كما لا تعني شكلاً من الإخضاع قد يتخذ صورة قانون في مقابل العنف، وهي ليست أخيراً نظاماً من الهيمنة تمارسه جماعة ضد أخرى، أو فرد ضد آخر، بحيث يسري مفعوله داخل الجسم الاجتماعي بأكمله، وبشكل تدريجي. ويحذر فوكو من هشاشة التحليل الذي يربط مفهومه عن السلطة، بضرورة التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة لهيمنة معينة، باعتبارها مجرد أشكال تقررها السلطة.

إن السلطة تعني بالنسبة لفوكو «علاقات القوى المتعددة التي تكون محايئة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض [...] وهي أخيراً الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية»^(١).

وفيما يتصل بعلاقات السلطة، يؤكد فوكو أنها لا تتحدد خارج أشكال أخرى من العلاقات (العلاقات الاقتصادية، والعلاقات المعرفية، والعلاقات الجنسية)، بل هي محايئة لها. إنها النتائج المباشرة للتقسيمات والاختلالات التي تتم داخل تلك العلاقة، وهي بمثابة الشروط الداخلية لتلك التمايزات. ويحاول فوكو أن ينأى بنفسه عن المفهوم الماركسي للسلطة، إذ إنه يعترف لها بجانب خلاق ومبدع: «لا تقوم علاقات السلطة في بنية عليا، ولا يقتصر دورها الحظر والتجديد، بل إن لها، حين تعمل عملها، دوراً خلاقاً»^(٢).

إن علاقات السلطة، هي في ذات الوقت، علاقات قصدية، غير أنها لا تصدر عن ذات فاعلة، إذ لا وجود لسلطة مجردة من المقاصد والأهداف. ثم إن الحديث عن معقولة السلطة إنما هو حديث عن «...معقولة التخطيطات التي غالباً ما تكون

(١) جينالوجيا المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.

صريحة في المستوى المحدود الذي تتم فيه، وهذه التخطيطات تترابط فيما بينها وتتناشد وتتشر واحدة دعامتها وشروط وجودها خارجاً عنها، فترسم في النهاية تشكيلات جماعية^(١).

إن غاية ما يطمح إليه التاريخ الجينالوجي، عبر تحليل تجريبي، هو بالضبط ممارسة السلطة لجهة وإن هذه الممارسات بالذات تسهم في تكوين الخطايا. لذلك، لجأت جنيالوجيا المعرفة إلى استخدام «الأشكال المضطهدة»، ونفض غبار التناسي الرسمي المقصود.

إن ما يهم فوكو بالدرجة الأولى هو وضع التجارب التي لم تحظ بوضع المعرفة الرسمية قط، واستنهاض رواسب تلك المعرفة المضمرة وغير المصنفة بحجة كونها محددة بشكل متبور. وهو ما يجعلها نماذج معرفية سطحية، وعلى درجة من السذاجة ما يجعل منها صنفاً معرفياً لا يرقى إلى الحد الأدنى المطلوب من العلمية. لا شك أن هذه الرواسب المعرفية المخفية والراسخة في ذات الوقت تحتل موقعها كسلطة مضادة، وحيث يتحدد الجهد التفكيكي للباحث الجينالوجي في التنقيب داخل الأعماق المظلمة لهذه المعرفة الهامشية والموازية التي تشكل عقبة المعرفة التاريخية للصراعات المضمرة.

إنه حيث تكوّن أشكالاً من المعرفة المهمشة، تكون ملكيتها لأفراد يصنفون في أسفل النظام السلطوي القائم، وحيث تشكّل أجسادهم مادة حيوية لا غنى عنها لاختيار مدى فاعلية تكنولوجيا سلطوية محددة. ويمتد التاريخ الجينالوجي لمعالجة فئات مهمشة فضلاً عن تقنيات العذاب، وربما تكون أدوات التنفيذ فيها أيضاً. فيطال المسح الجينالوجي المرضى العقليين والمحجوزين والمشردين إلخ... ويلاحظ هابرماس أن ثمة دوراً إبستيمولوجياً مزدوجاً تلعبه الجينالوجيا عند فوكو. فهي من جهة تقوم بالدور التجريبي لتحليل تقنيات السلطة، بهدف شرح الوظيفة الاجتماعية التي تلبيها العلوم الإنسانية، حيث تتحدد فائدة العلاقات السلطوية في دورها المضاعف كشروط لتكوين المعرفة وكتنتاج اجتماعية لها. ومن جهة ثانية، تقوم الجينالوجيا بدور استعلاني لتحليل التقنيات السلطوية، يرمي إلى الكشف عن الكيفية التي بواسطتها

يمكن إطلاق خطابات علمية حول الإنسان. أما الفائدة المنتظرة من هذه العلاقات السلطوية فتتمثل في ظهورها كشرط ضرورية للمعرفة العلمية^(١). وهكذا، وبحسب هابرماس، يطمح التأريخ الجينالوجي في أن يكون علماً اجتماعياً وظيفياً، وبحثاً تاريخياً حول نشأة المعارف في الوقت ذاته^(٢).

ثانياً: السلطة والحقيقة في الممارسات الاجتماعية

يشكل كتاب **تاريخ الجنون** (L'histoire de la folie) محاولة للكشف عن حقيقة الإنسان بمنأى عن التقسيم الكلاسيكي القائم بين «العقل» و«اللاعقل»، وهو يتخفى في قناع نيتشوي يعبر عن شعور بالمأساة، بل ربما عن مفارقة أصيلة تحكم مسار تفكير فوكو برمته، وتجعل من تكهنه بقرب اختفاء الإنسان بمثابة تباشير واعدة بفجر يعيد حلم الإنسان الأسمى، انطلاقاً من خطى «سيزيفية» (نسبة إلى سيزيف) تحيله إلى خالق الإنسانية باستمرار. كما يتنزل اهتمام فوكو بخطاب الجنون كمفهوم تاريخي جينالوجي، وتحت تأثير نيتشوي، ضمن سياق مواجهة العلوم الإنسانية في اندراجها داخل صيرورة تاريخية العقل قصد التشكيك في قيمتها، في مقابل إعلاء شأن تحليله الجينالوجي بصفته «علماً مضاداً».

من الطبيعي أن تنتهي كتابات فوكو في الستينيات إلى هذا المنحى الرفض لوجود ذات تكلم، ليظهر أن ثمة كلاماً في الحلم وفي الطب وخاصة في الجنون. ولم يعد الحلم مجرد موضوع، بل هو أكثر من ذلك، إنه وسيلة للمعرفة وإمكانية متاحة تسمح بالعثور على أصول أمراضنا العقلية في تأمل الإنسان لذاته.

إن تأكيد فوكو على وضوح العلاقة بين «الحلم والجنون»، يشكل استباقاً لأطروحاته حول **تاريخ الجنون**، بحيث شكل هذا الكتاب دراسة لما قبل الطب العقلي والنفسي ولتاريخه البدئي (Préhistoire et prohistoire). ويشير عنوان الكتاب الكامل (**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**)^(٣) إلى طموح أصيل نحو تأسيس نقد

(١) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٨/١٧، شتاء/ربيع ١٩٩٢، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٣) إن العنوان الفرعي لكتاب **تاريخ الجنون** باللغة الألمانية: **تاريخ الجنون في زمن العقل**. Gescgicgte =

للعقل، وهذا ما يسمح بإعادة بناء التاريخ الجنيالوجي لخطاب الطب العقلي حول الجنون في القرنين التاسع عشر والعشرين. فضلاً عن ذلك فإن هذا الكتاب يبرز اهتماماً فلسفياً أصيلاً بالجنون كمفهوم وكظاهرة مكملتين للعقل.

لا يخفي فوكو شعوره المزدوج حيال موضوع الجنون. ففي الوقت الذي يمثل له هذا الموضوع نقطة إغراء جديدة وخطوة ذات أبعاد استراتيجية بعيدة، لها صلة بنزوع فوكو الأصيل نحو كل إغراءات فضاء الاختلاف، إن لم تكن ظاهرة الجنون أوضحها على الإطلاق. ثم إن فوكو قد اكتشف في هذا الموضوع نقطة ارتكاز لتوجيه احتجاج ضد عالم يرغب في تدجين الجنون بجعله مرضاً عقلياً.

لقد تكون العقل الغربي انطلاقاً من «مبحث الجنون» بالذات، ويرى جان لاكروا (J. La croix) بأن الحضور الغامض لموضوع الجنون هو ما يجعل الفكر الغربي مدين له ببعض العمق^(١) وعليه يحدد فوكو الخطوات التي يروم بلوغها، وهو أن «يضع تاريخاً للحدود [...] التي بواسطتها ترفض إحدى الثقافات شيئاً سيكون هو الخارج»^(٢) بالنسبة إليها. وهذا ما سمح له بتصنيف تجربة الجنون من ضمن تجارب الحد والإقصاء التي يقاوم فيها «اللوعوس» الغربي كل ما هو مغاير له.

إنه عندما يتبين لفوكو أن دراسته دراسة مؤرخ سيكولوجي يسقط في مفارقة قائمة على وجوب إدراك حقيقة الجنون «في حيويته، قبل أي قبض عليه بواسطة المعرفة». إذ إن «الإدراك الذي يحاول أن يلتقطها في الحالة الهمجية ينتمي حتماً إلى عالم سبق الإمساك به»^(٣). ولا يخفي فوكو طموحه، عبر تحليل الخطاب، إلى بلوغ النقطة الأصلية التي تشكل لحظة التاريخ البدئي للفصل الأصيل بين العقل والجنون وهي التي تسمح له باكتناهِ اللامقال في المقال: «لكن، وفي غياب هذا النقاء البدئي المتعذر بلوغه، يتعين على الدراسة البنيوية أن ترجع القرار الذي يربط ويفصل في آن معاً بين العقل والجنون... يجب أن تسعى إلى اكتشاف التبادل الدائم، والجذر

des Wahns in Zeiteleter der Vernunft.

(١) جان لاكروا، راجع نصه المترجم ضمن كتاب: **نظام الخطاب**، الصفحة ٨٨.

(٢) M. Foucault, *Folie et Dérison-Histoire de la Folie à l'âge Classique* (Plon, 1961),

p. IV.

Ibid.

(٣)



المشترك الخفي، والمواجهة الأصلية التي تعطي معنىً معيناً لوحدة كما يتعارض المعنى والمحال»^(١).

لقد ارتبطت «الحساسية» تجاه موضوع الجنون بعدد من التخييلات. فالجنون لا يزال في نظر مونتاني (Montaigne) نقطة خطيرة وموقعاً متقدماً داخل العقل. وهذا يعبر عن بعض مظاهر الإقصاء في الممارسات الاجتماعية، لجهة كونها توظف، من خلال ارتباطها بالأنساق المعرفية، في تكريس حضور السلطة وتكثيفه. ولا شك أن تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي سيعمل على بيان وتحليل نمطين متكافئين «للإقصاء الاجتماعي/ الجغرافي»، و«الدمج الروحاني/ الثقافي»، حيث يستهل الكتاب بوصف عملية «حجز البرص وعزلهم» داخل مستشفيات خُصّصت لهذا الغرض خلال القرون الوسطى.

واللافت في عملية حجز البرص وعزلهم عن بقية المواطنين على مداخل المدن الأوروبية الكبرى، كونها تعكس موقفين متقابلين حول طبيعة النظرة إلى موضوع البرص. ذلك أن عزلهم راجع إلى خلفية النظرة إليهم كمسوخ وكائنات مؤذية استحقت العقاب الإلهي. ثم إن موقعهم المتقدم من خلال حجزهم في مستشفيات على مداخل المدن الكبرى، يمثل تذكيراً حسياً وروحياً دائماً بفكرة الرحمة الإلهية والتوبة المسيحية.

لكنه، في الوقت الذي أوصدت فيه مستشفيات البرص أبوابها في وجه هؤلاء المسوخ الملعونين لكن المقدسين أيضاً، فإنها قد استقبلت شرائح أخرى من الشاغلين الجدد. هنا، اتجهت اهتمامات فوكو بشكل مباشر إلى «ممارسات عزل المجانين»، حيث يشكل ظهور المجنون وجهاً ثقافياً له دلالاته العميقة المميزة لعصر النهضة، بتحوّله إلى شعار عميق وقلق شامل حيال النظام والإدراك^(٢).

وهكذا، شكلت دراسة المجانين بالنسبة لـ فوكو، مدخلاً ضرورياً لمعرفة «كيف تم التعرف عليهم، وكيف عزلوا بعيداً عن غيرهم، وتم إقصاؤهم من المجتمع؟ كيف

(١) Folie et Dérison–Histoire de la folie à l'âge Classique, op. cit., p. IV.

(٢) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، الصفحة ١١.

تم حجزهم وعلاجهم؟ باختصار، عبر أية شبكة من المؤسسات والممارسات يتم ضبط وتحديد الجنون؟^(١). إن اهتمام فوكو بدراسة الجنون، وعبر هذه الأسئلة المحقة، كان بهدف «تقصي أصول الفكر العقلاني الغربي»، لإدراكه على حقيقته، انطلاقاً من معارضته العنيفة للامعقول. ويعتبر هابرماس أن تفكيك أنماط الخطابات المتصلة بالجنون تتيح لفوكو الوقوف أمام ظاهرة الجنون «كظاهرة مكملّة للعقل». وهذا ما يفصح عن تلك البنية «الأحادية المنطق» (Monologique) التي تؤسس لعقل في قطيعته الجذرية مع الجنون. وبذلك فإن تاريخ العلوم يتسع بين يدي فوكو «إلى تاريخ للعقلانية بمقدار ما يعكف عن تكون الجنون من خلال انعكاس تكون العقل [...]». ويصنف الجنون بين تجارب الحد التي تقوم فيها اللوغوس الغربي بطريقة متناقضة للغاية، متغايراً ما^(٢)، حيث يكشف فوكو وراء الظاهرة النفسية التي يولدها طب المرض العقلي، وبصفة عامة خلف أفنعة الجنون المختلفة «صورة للأصالة، صورة مسكتة ولا بد من فتح فمها»^(٣). ويبقى مشروع فوكو يشير إلى «وجهة جدلية سلبية تحاول، بوسائل الفكر المطابق (Pensée identifiante)، أن تتخلص من تأثير هذا الأخير حتى تصل، في تاريخ تطور العقل الأداتي، إلى مكان الاغتصاب الأصلي، وفصل عقل ثابت في جوهره الأحادي (Monadiquement) عن المحاكاة (Mimésis)، وإلى تطويق هذا المكان، ولو بواسطة الإحراج (Aporie)»^(٤).

ويوضح فوكو هدفه البعيد حول تاريخ خطاب الجنون، ويتمثل بالوقوف أمام «الوجه الآخر للجنون، الذي بفضل يتسنى للبشر، من حيث حركة العقل المتحكم الذي يحجز رؤيتهم، أن يتواصلوا ويتعارفوا من خلال لغة اللاجنون التي لا خلاف حولها، لاستعادة لحظة التآمر، قبل أن تكون قد أقيمت بشكل نهائي داخل سيادة الحقيقة، وقبل أن تكون قد أحيتها جمالية الرفض. العمل للقبض عبر التاريخ، على

(١) M. Foucault, Titres et travaux-Plaquette éditée pour la candidature au Collège de France, 1969- (teste inédit) in: D. Eribon, Michel Foucault, pp. 227-228.

(٢) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦.

(٤) J. Habermas, Le Discours Philosophique de la Modernité (Gallimard, 1988), pp. 282-284.



الدرجة الصفر في تاريخ الجنون، وحيث يكون الجنون تجربة غير متميزة، تجربة غير منفصلة عن القسمة ذاتها»^(١).

والواقع أن جوهر هذه الحركة المعارضة للامعقول، إنما هو تعبير عن موقف حضاري بالأساس. لذلك، لا يصبح الحديث عن تحقق العقلانية أو عدمها كمهمة جوهرية مميزة للثقافة الغربية، بقدر ما يصبح الحديث أكثر إلحاحًا للإشارة إلى حرص هذه الثقافة على «إنكار» كل ما لا يخضع لنفوذها، ويتمرد على نظامها الخاص. فيتحول هذا التأريخ الجينالوجي، من حيث هو إعلان عن عمليات تنقيية حول اللاعقل، إلى رسم للوحة العقل في الواقع^(٢).

إن تاريخ الجنون هو تاريخ الحدود القصوى، وجذر لتلك التفرقة الأولية بين «السوي والمريض»، وبين «المفهوم والمستعصي عن الفهم»، والتي بواسطتها تقصي الثقافة الغربية ظواهر تعدّها هامشًا وخارجًا عنها. وهي التفرقة التي تسمح بالحكم على كل سلوك يشد على «القاعدة العقلية» بكونه سلوكًا شاذًا وغريبًا ومنحرفًا. وهذا ما يتطلب إجراء عملية «تطويق» و«إبعاد» لصاحبه، تقتضي صياغة تنظيمات وأعراف تكتسب ثباتًا مؤسسيًا، قد تتطلب حبسه أو تحديد إقامته في ملجأ (المجنون)، أو في مستشفى (المريض) أو في السجن (المجرم).

فتاريخ الجنون هو ترصد لحركة الإقصاء والإبعاد التي مورست في صميم «الوعي» الثقافي الغربي، ليضمن صرامة عقلانيته وصفاءها من كل الشوائب، ومظاهر الاختلال التي يمثلها الجنون. واللافت أن صياغة الاختلال تستند إلى حكم أخلاقي في توظيفه لعبارات كـ «الشذوذ» و«الإفراط»، لتبرير إجراءات «الإقصاء والحجز والتأديب».

لقد سعى فوكو على خطى كانط، إلى تحديد شروط إمكانية التجربة الطبية، والرجوع بتاريخ الجنون إلى «العتبة الأولى غير المتفاضلة»، التي تسبق كما تمايز بين الصحة العقلية والجنون. وهنا، يكشف فوكو أنه خلال عصر النهضة لم يكن بالإمكان تبين صلة «العقل» و«الجنون» بشكل واضح، حيث كانت العلاقة بينهما ملتبسة

(١) Folie et Dérison-Histoire de la Folie à l'âge Classique, pp. 1-IX.

(٢) برنار هنري - ليفي، نص مترجم ملحق بكتاب نظام الخطاب، الصفحة ٥٣.



نظرا لكون المعرفة العقلانية قبل القرن السابع عشر كانت عاجزة عن تحديد ملامح «الجنون»، وبالتالي لم تقدر على إقامة حدود فاصلة بين «عالم العقل» و«عالم الجنون». وهذا ما نلاحظه خلال القرن السادس عشر، الذي تميز بنوع من الانفتاح، وحركة محدودة في النقد الذاتي في علاقته بظاهرة الجنون. إذ كان للعقل - بحسب ما يذكر هابرماس - طابعا شفافا «يتيح التنافذ والتأثير المتبادل: (Osmose)». أما الجنون الذي كان لا يزال مرتبطا بالمأساوي والتنبؤي، فهو موضع الحقائق المزورة، ويقوم لوظيفة مرآة تكشف بهكم نقائص العقل»^(١). وينقل لنا فوكو بدقة متناهية فكرة «سفينة المجانين» (La nef des fous) حيث كان يجري ترحيل «المجانين» على متن سفن تجوب بهم الأنهر الأوروبية للبحث عن عقولهم. وتعتبر هذه الفكرة السيكلوجية / الرمزية عن رغبة عميقة في الإقصاء والعزل بحق المجانين لتطهيرهم من شرورهم، حيث كان المجنون في «سجنه» القسري على متن السفينة «سجينا عبر أكثر الطرق (أي الأنهر) حرية وأفضلها نفاذا»^(٢).

ويتوقف فوكو بالتحليل لحادثين يشكلان مدخلا في فهم تاريخ العقل الغربي. يتمثل الحدث الأول في موجة الاعتقالات الكبرى في منتصف القرن السابع عشر، حيث يتساءل: كيف تم أن احتجز خلال بضعة شهور من سنة ١٦٥٦ واحد بالمئة من سكان باريس. ثم حدث فجأة أن أفرغت مستشفيات البرص من نزلاتها، وتحولت إلى محجز للفقراء في كامل أنحاء أوروبا. وهنا، حاول فوكو البحث عن تلك «القوى المستخدمة» و«نسق التصنيف الثقافي» الذي سمح بعملية تجميع هذا الحشد الهائل في فئة واحدة.

أما الحدث الثاني، فهو يتمثل بتحويل هذه الملاحي في نهاية القرن الثامن عشر إلى مؤسسات مختلفة، خاضعة للرقابة الطبية، ومخصصة لمن وصفهم التقرير الطبي بكونهم مرضى عقليين. ويخصّ فوكو بالذكر إنشاء «المستشفى العام» من جانب الملك كحدث له دلالة تاريخية عميقة، حيث نص المرسوم الملكي الصادر آنذاك على أحقية الشرائح الباريسية الفقيرة في الغذاء والكساء والمأوى، بصرف النظر عن

(١) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٨.

Histoire de la Folie à l'âge Classique, (Gallimard, 1972), p. 22.

(٢)



أجناسهم وأعمارهم وأماكنهم و«أيًا كان أصلهم أو صفتهم، وأيًا تكن حالهم، أصحاء أو معاقين، مرضى أو فقاهيين، قابلين أو غير قابلين للشفاء»^(١).

ورغم ما أوحى به هذا الحدث من معاني تتصل بفكرة «الإصلاح الإداري»، إلا أن تعيين الملك للهيئة الإدارية العليا في المستشفى، ومنحها امتيازات شبه مطلقة، ليس على هؤلاء الفقراء/ السجناء داخل المستشفى فحسب، بل تطال سلطتهم كافة قاطني مدينة باريس. إذ «لديهم كل الصلاحيات ومطلق السلطة والتوجيه والإدارة والتجارة والشرطة والقضاء والتأديب والعقاب على جميع فقراء باريس، سواء خارج المستشفى العام أو داخله»^(٢).

واللافت أن «المستشفى العام» لم يكن قط مؤسسة طبية، بقدر ما كان «سجنًا» يحشر فيه، دون أدنى تمييز، الفقراء والمشردون والمجانين. وربما كانت هذه الصورة تعبيرًا عن الصورة المستقبلية للمستشفيات المختصة بالأمراض العقلية والنفسية. وهكذا تحول إنشاء المستشفى إلى تعبير مباشر عن السلطة: «سلطة النظام، النظام الملكي والبرجوازي الذي ينتظم في فرنسا آنذاك»^(٣).

وكان من تداعيات هذا الحدث الحضاري ظهور صيغ وتشكيلات خطابية جديدة، وأنماط مستحدثة من المؤسسات الاجتماعية، تجعل شأن الحجز أن تتضمن وحدة تبرر ضرورته الملحة^(٤). وبذلك يطرح مصير «المجانين» بصورة ملحة في ارتباطه العضوي بحاجات المجتمع إلى العمل، وأشكال من التنظيم الاقتصادي كضرورة أخلاقية واجتماعية في ذات الوقت. ولأول مرة، أشار ميثاق المستشفى العام إلى ضرورة مقاومة التسول والبطالة، لما قد ينجم عنهما من آثار اجتماعية واقتصادية خطيرة. وبذلك، تم الربط بين معادلة الخضوع للسلطة والمراقبة الإدارية للدولة، في مقابل تأمين مستلزمات العيش: «لم يعد العاطل عن العمل يطرد أو يعاقب، بل يتم التكفل به، على نفقة الأمة إنما على حساب حريته الشخصية أيضًا. وتقوم بينه وبين

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

Ibid., p. 60.

Ibid.

Ibid., p. 61.

Ibid., p. 66.

المجتمع مجموعة التزامات مضمرة: له الحق في أن يعال، إنما عليه أن يقبل إكراه الحجر المادي والمعنوي»^(١).

١٧١

لقد شكل هذان الحدثان: «الحبس اللامتيز الذي طال المشردين والمجانين والفقراء وكل أشكال الشذوذ»، ثم «قيام العيادات المتخصصة لمعالجة المرضى العقلين»، شكليين من ممارسات الإقصاء يفرضان الفصل ويستبعدان بعنف كل شبه محتمل للعقل بصورة الجنون. ويلاحظ هابرماس أن «الحجز اللامتيز للهامشين» لا يشير إلا إلى تجزئة مكانية لما هو شاذ وفاسق، حيث ينتج عن عملية تركه لذاته، أن يتحول إلى مصدر قلق، حيث يتوجب «دمجه كآلم وكبائولوجيا في النظامين الطبيعي والإنساني على السواء»^(٢).

وهكذا، يتم فصل قطاع كامل يجمع عددًا من الممارسات تتفق كلها في إدانة المجنون ولإقصائه، وإقامة فصل تام يلغي كل من شأنه أو يوحى بتشابه قريب بين سلطات العقل وصيغة الجنون إلا أن هذا التقسيم يؤسس لتجربة الحجز (L'internement)، حيث يتوقف فوكو في دراسته حول الجنون للكشف عن العلاقة القائمة بين أنماط البحث عن «حقيقة» الجنون من جهة، وإجراءات العزل والإقصاء بحق المجنون من جهة أخرى، من خلال استجلاء السمات العميقة لتلك العلاقة التي عبرت عنها المنظومات المعرفية الحديثة في تقديرها للجنون، وحيث اتخذت أشكالاً شتى، ووظفت في سبيلها معارف وخطايا عدة.

يرى فوكو أن النظرة إلى موضوع الجنون، انطلاقاً من القرن السادس عشر، قد تجاذبتها تجربتان: «تجربة كونية» اتسمت بطابع مأساوي تنبؤي، عبرت عن موقف أقل حسماً حول الفصل بين العقل ومقولة الجنون، حيث لا تزال النظرة إلى العقل مطبوعةً بطابع شفاف يتيح التناقد (Réversibilité). و«تجربة نقدية» تقيم الحواجز مع الجنون كموطن للحقائق المزيفة، وتبقي على الجنون كمجرد مرآة تعكس نقائص العقل.

Ibid., pp. 76-77.

(١)

(٢) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٨.

لكن الخيار الأخير قد حسم لصالح هذا التوجه النقدي «الذي يجعل من الجنون تجربة داخل حقل اللغة، تجربة حيث يواجه الإنسان حقيقته الأخلاقية، والقواعد الخاصة بطبيعته وحقيقته»^(١). أما في القرن السابع عشر، فإن الطابع المأساوي التنبؤي للجنون سوف يختفي تماماً بسبب «تضخيم النزعة النقدية»، ليحل محله يقين عقلاني اتخذ أشكالاً عملية وأخلاقية وفلسفية وطبية، يقطع كل صلة له مع كل سلوك مخالف له، ومغاير للوضوح العقلاني الحديث، الذي يجد دلالاته التعبيرية واكتماله في نظريات التحليل النفسي للجنون كمرض عقلي.

وأمام تقلص خطر الجنون، فقد تم اتخاذ إجراءات أكثر صرامة بحق المجنون، إذ جرى وصله، بشكل قسري، بعالم البشر، وإكراهه على التقيد بعالم المستشفى. فلم يعد يبحر في سفينته في مجاهل البحار، بل أصبح «سجيناً» وموقوفاً برسم «الحجز». ويشير فوكو إلى تلك المعادلة التي أقامتها النهضة، والتي تجمع بين تحرير «أصوات الجنون»، والسيطرة على «عنفه» للتقليل من خطره. أما التوجه العقلاني الكلاسيكي فقد أخذ «العقل» - الذي هو أكثر الأشياء عدلاً بين البشر بحسب ديكرت - كل شكل غريب عن أفقه المنطقي وبشكل عنيف. وهذا ما عبّر عنه ديكرت حين حمل بشدة على «الخيال» معتبراً المخيلة مستودعاً للحماقة وموطناً للجنون، مؤكداً من خلال الكوجيتو على ضرورة أن يحصن العقل ذاته من مخاطر الوهم والخطأ، عبر عمليات الشك المنهجي. فالعقل قوة مطلقة، تمتلك ذاتياً، مقومات تماسكها الداخلي التي لا تسمح بأي إمكانية للانحراف، على خلاف الجنون الذي يمثل العجز المطلق على التحكم في الذات. وبذلك تسنى لديكرت أن يستعيد كل إمكانية لجنون الذات الحديثة: «فليس ثبات حقيقة ما هو الذي يضمن الفكر ضد الجنون، مثلما كان يسمح له بالتخلص من الخطأ، أو أن يطلع من الحلم، بل (يتعلق الأمر) بعدم إمكانية الجنون الأساسية ليس بالنسبة لموضوع الفكر ولكن بالنسبة للذات المفكرة»^(٢).

لقد تم القضاء على خطر الجنون في ممارسة العقل ذاته، ومن هنا فإن «خيار العقل» هو اختيار أخلاقي بالأساس يعبر عنه رفض الذات لـ «الإرادة الخبيثة». فالذات

Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit., p. 39.

Ibid., p. 57.

(١)

(٢)



المستحيلة بالشك سوف تقضي حتماً على الجنون. وبالتالي، فإن العقل المتملك لذاته لم يبق أمامه من خطر سوى محاصرة الوهم والخطأ.

إن المدلول العميق للشك الديكارتي هو التأكيد على حقيقة «نفي الجنون» من داخل ممارسة العقل ذاته، وطرده خارج حدود الذات المفكرة. فعلى حين أن الإنسان قد يصاب بالجنون، فإنه يستحيل مع ذلك، أن يوصف الفكر بالجنون، لأن العقل والجنون على طرفي نقيض^(١). فليس هناك أدنى حق للمجانين في الكلام أو إبداء الرأي في هذا العالم العقلاني، ما دام من حق المجتمع الحجر على المجنون، واعتقاله جنبا إلى جنب مع فئات المتسولين والمجرمين واللصوص، باعتبارهم «مرايا مشوهة»: «فما حسبته الكلاسيكية ليس فقط غياب مجرداً، حيث يختلط المجانين بالفاسقين والمرضى بالمجرمين، إنما هو أيضاً مخزون هائل من الغرابة، وعالم هادئ من المسوخ التي كان يعتقد أنها مغمورة في ليل غيوم بوش الذي نطق بها ذات مرة»^(٢).

لقد لاح المجنون في القرن السابع عشر في صورة «الرجل الشرير» الخاضع لإرادة خبيثة. وأصبح الجنون وصمة تلحق بإنسانية الإنسان، وتحول المجانين إلى عبرة يتعظ بها الأسوياء. وهكذا، كان الجنون في العصر الكلاسيكي جريمة تستحق الحبس والنفي. ويتوقف فوكو أمام مؤسسة «الحجز» ضمن تجربة الجنون في العصر الحديث، كنتيجة مباشرة لجملة من المعطيات الاجتماعية والأيدولوجية والاقتصادية، والتي تشير إلى تلك اللحظة التي ظهر فيها الجنون كشكل من عدم القدرة على التكيف والاندماج الاجتماعيين، ضمن التداعيات الاجتماعية المباشرة لمعطيات الفقر والبطالة، عندما ظهر الحجز داخل أفق تجربة الشغل^(٣).

وينتهي تحليل فوكو لنشأة الحجز إلى فضح التبرير المقدم من جانب النزعة الإنسانية التي ترى شكلاً من أشكال الرعاية الاجتماعية للمرضى، في حين يرى فوكو فيه شكلاً متقدماً من الإجراءات القمعية. إذ لم تكن للحجز أهداف صحية أو علاجية

Ibid.

Ibid., p. 380.

Ibid., p. 85.

(١)

(٢)

(٣)



فحسب، بل هو يعبر عن إجراء مدني مرتبط بظروف الأزمة الاقتصادية (البطالة)، والخوف من الآثار الاجتماعية التي يسببها مشكل التشرد.

إن المدلول المباشر لنشأة الحجز هو التعبير عن ذلك الانتصار الحاسم للعقل أمام اللاعقل (La non raison)، وما يطرحه ذلك من إجراءات قمعية بحق الفكر، ومن ممارسة رقابة على التعبير. ومع ذلك لا يمكن أن يعزى إلى الحجز ذاك الدور الإقصائي السلبي فحسب، بل له دور تنظيمي إيجابي، يتمثل في العمل على إعادة صياغة الحل الأخلاقي، وضبط قواعد جديدة لمستلزمات الاندماج الاجتماعي^(١).

ويرصد فوكو ذلك التحول الجذري في النظرة إلى الجنون في أواخر القرن الثامن عشر، والتي أساسها الخوف من المجنون، في الوقت الذي تحولت فيه هذه النظرة إلى شفقة على المرضى العقليين، ومن شعور بالإثم نتيجة الإهمال الكلي لهؤلاء المرضى، وإلحاقهم قسراً بعالم المجرمين والمشردين. فترافقت المعالجة العيادية لمرضى الملجأ مع الأطروحة العلمية للجنون، والهادفة إلى معالجة المجانين من خلال الإمكانيات المتاحة للطب العقلي. فظهور العيادة - حسب ما ذكرها هابرماس - يعني «أنسنة الألم وتطبيع المرض» في ذات الوقت. فتنحصر المجنون لدواعي إنسانية لم يكن ممكناً لولا وجود نظام انحرافي يحيل المريض من جهة إلى موضوع للمراقبة والعزل والتنظيم الدائم. ومن جهة ثانية، يكون المريض موضوعاً جديراً بالاستثمار بالنسبة للدراسة الطبية^(٢).

ينقل فوكو صورة دقيقة لملجأ (Asile)، في عهد إصلاحات السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، يخضع للمراقبة الطبية من جانب طبيب أمراض عقلية، حيث تغيرت الصورة العامة للحجز، وأصبحت وظيفة الملجأ مختلفة تماماً عن كونه داراً للحجز: «كانت هذه القرية تعني سابقاً أن المجانين كانوا محتجزين، وأن الإنسان العاقل هو بالتالي محمي منهم، لكنها تدل في الوقت الحاضر على أن المجنون محرر، وهو في هذه الحرية التي تجعله على قدم المساواة مع قوانين الطبيعة، يتساوى مع الإنسان العاقل [...] دون أن يكون بعد قد تغير أي شيء بالفعل في المؤسسات،

Ibid., pp. 100-101.

(١)

(٢) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٩.



بدأ معنى الفصل والحجز في التبدل: إنه يتخذ ببطء قيماً إيجابية، وأما الحيز المحايد، الفارغ والمظلم الذي كان الغباء يرد فيه قديماً إلى عدمه فقد بدأ يعمر بطبيعة خاضعة للسيطرة الطبية). بات المجنون المحرر ملزماً بالخضوع لها»^(١).

إن جوهر التحول من فضاء الحجز إلى الملجأ (L'asile)، متأب من كون الحجز مسكوناً الآن بقيم جديدة، هي نتيجة مباشرة لسياسة إعادة تهيئته وتنظيمه داخلياً، وقطع سلطته بوظيفته الكلاسيكية القائمة على التأديب والإقصاء. فأصبحت وظيفة الحجز الحديثة، بعد تحوله إلى ملجأ، مقتصرة على محو مخلفات المرض وحصره تفادياً لخطره العمومي. وهذا ما سيسمح للطب بأن يقتحم عالم الملجأ ويتملك فضاءه: «فليس الفكر الطبي هو الذي اقتحم أبواب الحجز [...] بل إن الحجز ذاته اتخذ شيئاً فشيئاً قيمة علاجية، وذلك بفضل تعديل لكل الحركات الاجتماعية والسياسية، وكل الطقوس الخيالية والأخلاقية، التي عملت منذ أكثر من قرن على تفادي الجنون واللاعقل»^(٢).

وعلى شاكلة هذه المؤسسات الإصلاحية التي تنتسب إليها مؤسسة الطب العقلي وعلم النفس كامتداد له، فإنه من السهل إدراج علم النفس العيادي في «تكنولوجيا السلطة التي وجدت في المؤسسة المغلقة شكلها المعماري. وإذا تحولت إلى فنون للمداواة وتقنيات اجتماعية فهي تشكل إذا الوسط الأكثر فعالية للعنف التأديبي الجديد الذي يهيمن على الحداثة [...] إنها الفكرة المتلازمة أصلاً مع فكرة [العقل] المركز على الذات، والتي تقر الهيمنة التي بواسطتها تحول هدم العلاقات الحوارية الذوات التي ترجع مونولوجياً إلى نفسها، إلى موضوعات - وإلى موضوعات فقط - بالنسبة إلى بعضها بعضاً»^(٣).

هكذا من الحجز الأكبر سنة ١٦٥٧، وتأسيس «المستشفى العام» لاحتجاز المجانين والفقراء والمشردين، مروراً بتحرير «المساجين» في بيستر (Bicêtre)، حيث تم الإقرار بخصوصية المجنون، وبالتالي تحريره من أفق الانحراف، وصولاً إلى

Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit., p. 38.

Ibid., p. 457.

(١)

(٢)

(٣) هابرماس، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٨/١٧، الصفحة ١٠.



قيام إصلاحات تتمثل في مؤسسة الحجز لتطبيق تقنيات الطب العقلي من أجل شفاء المريض. غير أن قيام المؤسسات الإصلاحية الطب - عقلية تبقى، في نظر برنار هنري - ليفي، مجرد طريقة مبتكرة في تقوية الحجز: «إذ لم يتم تحرير المجنون، بل الإغلاق عليه في مرضه، وقد أرغم على تسليم أسلحته، وفرض عليه الصمت. لقد انتصر العقل وتحقق الإبعاد»^(١).

إن المتأمل في جوهر هذه الإجراءات ودلالاتها الحضارية، لجهة الصلة الوثيقة القائمة بين النزعة الإنسيّة والرعب، يلاحظ أن الشكل الهندسي لمؤسسات الإبعاد المغلقة يشكل البنية ذاتها التي توجه العلوم الإنسانية والفكر الغربي برمته. ولعل ما أدركه هنري - ليفي حيث يتساءل شاجبا: «لم هذه الضراوة؟ لأن الأمر مهم وهو يعني أن المسألة بالنسبة للغرب هي أن يكتشف صورته الخاصة بطرد شياطينه، وأن يتعرف على موطنه باحتجاز حمقاه، وأن يرسم حدوده بصورة أحسن بمجتمعات من النفايات الاجتماعية (Ghettos)، وأن ينظم بنيته الداخلية بتحديد موقع ما هو خارجه»^(٢).

ويتوقف فوكو أمام الطريقة التي طورت بها مدرستا صموئيل توك الإنكليزية، وبينيل (Pinel) في فرنسا، تقنياتها لمعالجة الجنون والطرق المستخدمة لمعالجة المجرمين. فقد كانت الاستراتيجية العامة المتبعة من جانب توك تشدد على ضرورة دفع المريض إلى الاعتراف بذنبه، وتحمل مسؤوليته الكاملة على «جريمته» أو مرضه. وقد وظف توك جملةً من الأجهزة المؤسسية تستند إلى تسلسل علائقي يكون المريض أدناه: «فقد أنشأ توك مستشفى للمجانين، إذ أحل محل رعب الجنون الحر قلق المسؤولية المنغلق. فلم يعد الخوف ساندا خلف الجانب الآخر لأبواب السجن، بل سيقبّع الآن في أعماق الشعور»^(٣).

وتتحدد ملامح هذه الطريقة التقليدية في العلاج على شكل عقوبات تعبّر عن تقنيات للتدخل العلاجي، تحرص على جعل المريض يعترف بمسؤوليته عن مرضه وأخطائه. وتتحول تقنية «التدخل العلاجي» من إخضاع المريض المعالج للمراقبة

(١) برنار هنري ليفي، دراسة مترجمة ملحقه بكتاب نظام الخطاب، الصفحة ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٣.

(٣) *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 504.



الخارجية في مرحلة أولى، لتدفع به - استنادًا إلى جملة إجراءات محددة فنيًا بدقة - وعبر منهج «الاستبطان» (Introspection) إلى مراقبة نفسه بنفسه، وحمله على معاقبة ذاته بذاته.

ولا تختلف طريقة بينل (Pinel) في معالجة الجنون عن طريقة توك، حيث تدفع التقنيات العلاجية بالمريض إلى فهم جرمه المتمثل بانتهاكه للقيم الأخلاقية السائدة، واقتناعه به. وتحدد طريقة بينل في عملها على إعادة تأهيل المريض اجتماعيًا عبر تقنيات تربط الاندماج والخضوع للضوابط الاجتماعية بآليات تغيير شعور المريض وتهذيب روحه وجسده. وهكذا، تتحول طريقة بينل في معالجة مرضاه إلى «أداة توحيد أخلاقية (Uni formation morale)، وشجب اجتماعي. فالمقصود هنا، هو فرض سيادة أخلاق معينة تحت شعار العام»^(١).

لقد عكست الطريقة التي طورت بها مدرستا بينل وتوك استراتيجيتهما في معالجة الجنون مدى حضور صورة «الشخصية الطبية»، لتدخل مناقشة فوكو لهذه الصورة في صلب أهم الموضوعات التي يستثمرها لاحقًا في كتاباته المتأخرة ولا سيما في **المراقبة والمعاقبة**، ليرز الوظيفة الأساسية للأطباء وتقنيات المعرفة الطبية في تشكيل بنية الإقصاء والتهميش والهيمنة التي تقيمها الحضارة الغربية.

وتتنزل أبحاث فرويد (Freud) رغم الأهمية التي منحها لعلاقة الطبيب المعالج بالمريض المعالج، في لعبة الاستلاب المتصلة بموضوع الجنون ذاته، عبر الدور الأساسي لشخصية الطبيب. فيتحول موضوع الجنون في دراسات الطب النفسي الحديث، إلى موضوع بحث يشبه «نوعًا من التكتيك الأخلاقي الذي عاصر نهاية القرن الثامن عشر، وتم الاحتفاظ به في شكل طقوس حياة الملجأ، وتغطيته بأساطير الوضعية»^(٢).

إن ما يؤكد عليه دراسات بينل وتوك هو الأولوية المطلقة المعطاة للاستقامة الخلقية لشخصية الطبيب، أكثر منه على صفته العلمية، حيث «لا يتم تدخل باسم

Ibid., p. 514.

Ibid., p. 528.

(١)

(٢)



علم أو سلطة طبي يملكها شخصيًا، وتكون مبررةً بمجموعة معارف موضوعية. ولا يتمتع الطبيب بسلطة في مستشفى المجانين بصفته عالمًا، بل لجهة كونه حكيماً»^(١).

لا شك أن الطبيب ظل مع فرويد مفتاح تحليله النفسي، لكن ذلك لم يحل دون بقائه غريبًا عن «عمل الجنون الأعظم»^(٢). ويستنتج فوكو أن التحليل النفسي «لا يمكن ولن يمكنه أن يسمع أصوات اللاعقل، ولا أن يفكك علامات اللامعنى من حيث هي – إن التحليل النفسي يمكن أن يحل عقدة بعض أشكال الجنون، لكن يظل غريبًا عن عمل اللاعقل المطلق – لا يمكنه أن يحرر ولا أن يستنتج، أخرى أن يفسر ما هو أساسي في هذا الجهد»^(٣).

يبدو أن فوكو لا يميل إلى دراسة «إيديولوجيا الجنون»، كما لا يميل إلى التعاطي مع الجنون كمرض، ولا دراسة وظيفته كسلوك غير اجتماعي، وإنما يهدف بالضبط إلى وضع تاريخ للتفرقة الكلاسيكية بين العقل والجنون، حيث يتحدد موضوع الجنون في مستوى حدث حضاري كخطاب العقل حول اللاعقل. ومن هنا، فإن ما يثير اهتمام فوكو ليس لغة الطب العقلي، بل شروط ظهور هذه اللغة، لذا، فهو يمتضي في البحث وراء المعطيات الفينومينولوجية عن «بنية» لا تعود إلى مستوى «غير متعقل» (Impensé).

ليس الجنون مجرد موضوع، بل أكثر من ذلك، إنه أداة للمعرفة. من هنا، كانت تلك المفارقة الكبرى التي تحكم تاريخ العقلانية الأوروبية، إذ إن ظهور فكرة «نسبية العقل وتاريخيته»، لم يقترن أبدًا بتاريخ للآعقل، وظلت معرفة الغرب للجنون في عمقها عقلانية، في حين أنه لم يكن من الممكن أن تتصف الثقافة الغربية بصيغة عقلانية، لو لم تذق تجربة «الجنون» بل «النقص العقلي» على وجه الدقة. ويعبر برنار هنري- ليفي عن هذه الحقيقة بالقول: [...] إن الأمر يتعلق فعلاً بعقل قائم لا انطلاقاً من أساسه، بل قائم بالنسبة إلى صفته. إنها حضارة غير قائمة على قواعدها بل بفضل

Ibid., p. 524.

Ibid., p. 530.

Ibid.

(١)

(٢)

(٣)



هوامشها، إنه أساس لا يتعلق لأول مرة - بتأسيس، بل بإغلاق. إنها أرضية اكتسبت بفعل حصري غريب سمات خط الحدود...»^(١).

لقد أدرك فوكو لاحقاً أن دراسته لتجربة الجنون في صلتها الوثيقة بتجارب الإبعاد، قد أوقعته في حبال التأويلية المتحدرة من التقليد الإنساني النزعة الذي عمل على تفويض أسسه. لذلك حرص فوكو على استبعاد كل المصادر الأنطولوجية الخفية في كتابه اللاحق حول «ولادة العيادة» (١٩٦٣) الذي عبر عن «انتفاضة منهجية» تحمل طابعاً بنيوياً، حيث انتقد في مقدمته صراحةً مفهوم «الشرح» كبحث في الأساس الأنطولوجي للخطاب، وكمحاوله لاستعادة الوضوح المفقود لميدان علمي اعتبر رصيناً في زمن سابق^(٢).

إن نظرة فوكو الثاقبة حول ولادة مؤسسة الطب العقلي ومؤسسة العيادة، تكشف عن كونهما مؤسسات لخطاب «تكنولوجية الهيمنة الحديثة». فالعيادة من حيث هي نموذج أصيل للمؤسسة المغلقة، هي امتداد للتحويلات العميقة التي طالت مؤسسات الشملنة في أشكالها المتعددة (السجن، المصنع، الثكنة، المدارس...)، والمتوافقة على هدف إزالة التميزات الطبيعية الخاصة. وهذا ما يكشف عن الاستراتيجية المعدة سلفاً لانتصار العقل بما هو سلطة تنظيمية، لا تكفي بيسط سلطانها على الجنون فحسب، بل على الحاجات الطبيعية للجسم الفردي والاجتماعي بكامله.

ثالثاً: تكنولوجيا الهيمنة

نشأ اهتمام فوكو بظواهر «المراقبة والمعاقبة» من اعتبارها «من مستلزمات تكنولوجيا الجسد السياسية»، الأمر الذي دفعه إلى السعي الدؤوب من أجل الكشف عن تاريخ «ميكرو فيزياء السلطة العقابية»، الذي هو أساساً جنيالوجيا السلطة من حيث هي «قطعة في جنيالوجيا النفس العصرية». إذ إن التعرف على جنيالوجيا السلطة، يقوي معرفتنا بتكنولوجيا الهيمنة على «النفس»، عبر سبر دقائق جنيالوجيا السلطة على

(١) برنار هنري ليفي، دراسة ملحقة بالترجمة العربية ل نظام الخطاب، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.

(٢) ميشال فوكو مسيرة فلسفية، الصفحات ١٨ إلى ٢٠.

الجسد. وعليه «يجب أن لا يقال إن النفس هي وهم، أو هي أثر إيديولوجي. بل يقال إنها موجودة، وإن لها حقيقةً، وإنها مستحدثة بصورة دائمة، حول، وفوق سطح، وفي داخل الجسد، بفعل وظيفة السلطة التي تمارس على أولئك الذين يعاقبون»^(١).

إن عمليات القصاص والسجن والمراقبة والعقاب والإكراه، هي التي جعلت من النفس «نتيجةً وأداةً لأناتوميا (تشريح) سياسية»^(٢)، باعتبار «أنها العنصر الذي تتمفصل فيه مفاعيل نمط من السلطة مع مرجع من المعرفة، وهي شبكة العلاقات السلطوية المنتجة لمعرفة ما، وهذه المعرفة بدورها تعيد وتقوي مفاعيل السلطة»^(٣). هذه النفس التي لا تشبه في شيء المفهوم اللاهوتي المسيحي عن النفس، ولا المفاهيم المتنوعة التي أنتجتها النزعة الأخلاقية والإنسانية، ولا عملية الاستبدال التي قامت بها العلوم الإنسانية، كموضوع للمعرفة والتفكير الفلسفي اشتغل عليه المربون وعلماء النفس ذلك أن عملهم لم يكن سوى «تكنولوجيا النفس»، التي لم تستطع أن تغطي عن تكنولوجيا السلطة أو تعوض عنها «لسبب بسيط هو أنها ليست إلا أداة من أدواتها»^(٤). وعوضاً عن «أن نرى في هذه النفس البقايا المبتعثة من أيديولوجيا، فإننا نتعرف فيها على القرن الحالي لنوع من تكنولوجيا السلطة على الجسد»^(٥)، على اعتبار أن فوكو يرى النفس من حيث هي سجن للجسد.

من هنا، فإن السلطة على الجسد يراد منها الوصول إلى سلطة على النفس عبر «تمثيل العقاب» وتقنيات الذات (Technique de soi) التي سيعتبرها فوكو العدة الأكبر التي أصبحت في حوزة الدولة الحديثة، لجهة أنها ستجعل هذه الدولة دولة سلطة بامتياز. وهكذا، سيتم التحول من العقاب إلى سلطة العقاب بوصفها «التقنية المؤلفة من إشارات عقابية تنزع إلى قلب كل الحقل الزمني للفعل العقابي، يفكر المصلحون في إعطاء سلطة العقاب أداة اقتصادية فعالة لتشمل كل الجسم

(١) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، الصفحتان

٦٦ و٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.



الاجتماعي، ومن شأنها أن تقنن كل السلوكيات، وبالتالي أن تقلص كل المجال الغامض المنتشر»^(١).

ضمن هذا التمشي، هلا باستطاعة العقاب أن يكون تاريخاً للجسد، وبالتالي تاريخاً للذات المستتلبة؟ وإلى أي حد يكشف هذا التاريخ تشكل الدولة الحديثة وطرق هيمنتها عبر تحكمها بتقنية الذات؟

إن هدف فوكو، وكما نص بنفسه على ذلك، هو كتابة «تاريخ الحاضر» وفق منهج جنيالوجي يكشف في آن معا عن اغتراب النفس وأعماق السلطة الحديثة. ولعل الجنيالوجيا خير ما يعبر عن أصالة فوكو في حقلي الذات والسلطة. يصرح فوكو بأن هدفه في المراقبة والمعاقبة هو محاولة دراسة التحول الكبير في الأساليب العقابية، من أجل كشف العلاقات السلطوية اعتمادا على تكنولوجيا سياسية للجسد، تسحب في وقت واحد على الفرد السوي وغير السوي، كموضوع للفعل الجزائي الذي هو في نهاية المطاف فعل سياسة وسلطة، هدفه الأساسي الإخضاع والاستبعاد اللذان لم يكونا لينفكا عن جعل الإنسان «موضوعا لمعرفة ذي صفة علمية»^(٢).

إن هذا الترابط بين المعرفة والسلطة يحظى لدى فوكو باهتمام واسع، إذ لا يوجد في رأيه معرفة منفصلة عن السلطة، بل هما يشكلان جهازا تاريخيا. فلا وجود لشيء اسمه «المعرفة» أو «السلطة»، وإنما هناك سلط ومعارف بحسب المراحل التاريخية التي تشكل من مجموعة من الإكراهات والإلزامات، وبكلمة من «تاريخ العقاب». إلى هذا الحد، تكون الأركيولوجيا قد استنفذت أغراضها، بعد فضح التجديدات النظرية التي تعزى للتقدم في النزعة الإنسيّة، والمسلمات والأحكام الجاهزة، الذي يدعو «للتطور في العلوم الإنسانية كحدث ضخم خارجي جامد وأول»^(٣)، يكفي علمونيا بدراسة المظاهر الاجتماعية بنفس يريد أن يوحى بأنه وضعي وحيادي. في حين أن هذه المعرفة ليست إلا «أحد مقاعيل التكتيكات الجديدة عند السلطة، ومن بينها أواليات جديدة عقابية»^(٤).

(١) المراقبة والمعاقبة، الصفحة ١١٨

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢

يلح فوكو على أن العلوم الإنسانية ليست سوى إحدى أدوات وأليات السلطة. فالمطالب الأخلاقية للنزعة الإنسيّة، وكذلك الجهد العلمي للعلوم الإنسانية، قد افترضا موضوعاً لهما هو النفس الإنسانية، التي أراد الفكر العلمي وحتى الفلسفي إنقاذها من «وهم الثيولوجيين»، واستبدالها «بإنسان فعلي» لم يجعل منها إلا موضوعاً للمعرفة تتيح التدخل التقني المنظم لإخضاع «الإنسان الذي حدثونا عنه، والذي يطلب تحريره، هو بذاته أثر من آثار استبعاد هو أعمق منه بكثير. إن نفساً تسكنه وتدفعه إلى الوجود، هي بذاتها قطعة من التحكم الذي قارسه السلطة على الجسد. فالنفس إن هي إلا نتيجة، وأداة لأناتوميا (تشریح) سياسية، النفس هي سجن الجسد»^(١).

هكذا يؤكد فوكو بعد الأخلاقية الإنسانية والعلوم الإنسانية والتفكير الفلسفي، وحتى الإجراءات التكنوقراطية معاً، عن كشف النفس، وعن تقديم معرفة بها - أي النفس - تكون بمنأى عن استغلال السلطة وتوظيفها لها فشرط معرفة النفس لدى فوكو، هو الكشف عن أليات السلطة و«ميكروفيزيانها»، عبر الكشف عن «تكنولوجيا الجسد السياسية» التي تتبلور من خلال العقوبات عامة، والسجن خصوصاً، وهذا الكشف، هو الذي يعتبره فوكو عبارة عن كتابة «تاريخ الحاضر».

لقد اكتشف فوكو النفس من خلال تكنولوجيا الجسد السياسية الذي هو - أي الجسد - خير دليل على واقعيتها غير الجسمية، وعلى عدم جوهريتها ذلك «أنها العنصر الذي تتمفصل حوله مفاعيل فط من السلطة مع مرجع من المعرفة، وهي شبكة العلاقات السلطوية المنتجة لمعرفة ما، وهذه المعرفة بدورها تعيد وتقوي مفاعيل السلطة»^(٢). هذه هي النفس التي اعتقد فوكو أنه قد اكتشفها في واقعيتها وحقيقتها.

يؤكد فوكو على الترابط، بل والتلازم الذي لا ينفك بين المعرفة والسلطة. فليس هناك ممارسة للسلطة إلا وتستدعي تأسيس مجال معرفة يواكبها. من هنا جاء الإلحاح الشديد على نبذ التقليد القديم المؤمن بإسكان نمو المعرفة خارج دائرة السلطة، بل «..السلطة تنتج المعرفة [...] وإن السلطة والمعرفة تقتضي إحداها الأخرى، وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض،

(١) المراقبة والمعاقبة، الصفحة ٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.



ولا تقيم بذات الوقت علاقات سلطة [...] وباختصار ليس نشاط موضوع المعرفة هو الذي ينتج معرفة، مفيدة أو مضرّة للسلطة، بل السلطة - المعرفة، والعمليات والصراعات التي تجتازها، والتي تتكون منها، هي التي تحدد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة»^(١).

هكذا، يفضل فوكو البحث عن «رحم مشترك» لدراسة حقلي «القوانين والحق الجزائي» من جهة، و«تاريخ العلوم الإنسانية» من جهة أخرى، بدل التعاطي معهما كقطايع منفصلين وفق الوهم الذي يفصل أحدهما عن الآخر. «وباختصار، اتخاذ تكنولوجية السلطة كمبدأ وكذلك أنسنة العقوبة، وعرفة الإنسان»^(٢) لفهم علاقة السلطة بالمعرفة، هذه العلاقة التي لا يمكن أن تفهم إلا باعتبارها «أثرا من آثار التحول في كيفية توظيف الجسم بالذات من قبل العلاقات السلطوية»^(٣).

من هنا، أصاب هابرماس عندما كتب: «لا يسع التاريخ النسابي أن يأخذ دور مناهضة العلم - وهو دور نقدي إزاء العقل - إلا إذا خرج بالضبط من أفق علوم الإنسان المتجهة نحو التاريخ، والتي يريد فوكو أن يكشف إنسيثها الفارغة بواسطة نظرية السلطة»^(٤).

ويضرب فوكو مثالا على ذلك حلول علم النفس محل «علم النوايا» الذي كان مبحثا علميا في نهاية القرن الثامن عشر. معنى ذلك أن الحيز الذي كان يشغله «علم النوايا» كجزء من تقنية السلطة لم يترك شاغرا بل حلت محله معرفة تدعي العلمية، وتستند إلى النزعة العقلانية الوضعية كمعرفة مضبوطة وحيادية. إلا أن هذا الوهم النظري لا يرقى، عند فوكو، إلى أكثر من شك من الفردنة الأثرولوجية تتناسب مع متطلبات الحقبة المعاصرة، كعلم يخضع لمبدأ التقنين والإنتاج من وجهة نظر «اقتصاد سلطة العقاب والتقنيات التي بواسطتها يراد إشاعة علامات العقاب المطابقة تماما في كل الجسم الاجتماعي، بدون تجاوز ولا ثغرات وبدون «بذل» جهد سلطوي غير مفيد»^(٥).

(١) المراقبة والمعاقبة، الصفحة ٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٤) هابرماس، مجلة العرب والفكر العلمي، عدد ١٧/١٨، الصفحة ١٢.

(٥) المراقبة والمعاقبة، مصدر سابق، الصفحة ١٢٢.

ثم إن مفهوم العدالة الجزائية ليس بمنأى عن الاستثمار الذي تقوم به السلطة للمعرفة، وحتى الذي توكل إليه ممارسة العدالة، لم يعد سيد العدالة ولا منتجاً لمفهومها ولا سيد حقيقتها. لأن شرط الضمان والعلّة الكافية لتحقيق العدالة ضمن المنظومة الجديدة، هو الاستناد إلى «عناصر متنافرة من البرهان العلمي، إلى الحس المشترك، مروراً بالحقائق الحسية. إن العدالة الجزائية، إذا كانت قد احتفظت بأشكال تضمن لها الإنصاف، فهي تستطيع الآن أن تفتح على حقائق آتية من كل صوب، شرط أن تكون يقينية، ومقررة بصورة جيدة، ومقبولة من الجميع [...]»^(١) تعتقد رابطة صعبة ولا متناهية مع تعددية الخطابات العلمية»^(٢)

وبذلك لا يتردد فوكو في الحكم على فكر الإيديولوجيين والمصلحين الذي استندت إليه سلطة العقاب عن طريق «نظرية المصالح»، بأنه «تطور تكنولوجي بيد السلطات الفعالة والاقتصادية»^(٣)، حيث اعتبر أن السياسي يلعب دوراً أخطر من «المستبد الأحمق». ذلك أن السياسي يسوس الناس بواسطة أفكارهم الخاصة التي تشكلت من «تمثيلات وعلامات بواسطة السلاسل والمكونات التي يعد تشكيلها نوعاً من الوصفة العامة، في كيفية ممارسة السلطة على الناس: اتخاذ «الفكر» كسطح تدوين بالنسبة إلى السلطة، وذلك باستخدام علم الدلالات «السيمينولوجية» كأداة، وإخضاع الأجساد عن طريق السيطرة على الأفكار»^(٤).

هكذا، تساهم علوم الإنسان وكر الإيديولوجيين (= المعرفة) في تشكيل الفكر كخزان لتقنيات الذات التي تحكم السلطة بواسطتها سيطرتها على الأفراد. ولن يتم اكتشاف خطورة الدور الذي تتيحه تقنيات الذات في السلطة إلا بعد «تشریح سياسي» جديد موضوعه الجسد، كواسطة في السيطرة على النفس وإخضاعها. وبذلك، فإن العقاب و«اللفظ» في العقاب يندرج ضمن «اللعبة الطقسية» للإخضاع الذي يستهدف الفكر، فكر الجميع، وليس الجسد.

قد يوحي ما تقدم بأن فوكو يرادف بين مفهومي السلطة والقمع، إلا أنه في

(١) المراقبة والمعاقبة، مصدر سابق، الصفحة ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.



حوار مع فونتانا (١٩٧٧) وضع صلته مع «الفيونومينولوجية» الماركسية، حيث شدد على أنه ومن خلال **المراقبة والمعاقبة** - أبرز بوضوح كيف شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر «نوعاً من النمو التقني لإنتاجية السلطة/ لا يمكن اختزالها في تطور الأجهزة الكبرى للدولة - الجيش، الشرطة، الإدارة المالية»، بل برزت آلية جديدة للسلطة «وطريق تمكن من توزيع تأثيرات السلطة بصورة متصلة وغير متقطعة ومكيفة و«متفردة» في ذات الوقت على الجسم الاجتماعي كله. هذه التقنيات هي في آن أكثر فعالية وأقل تكلفة كثيراً [...] من التقنيات التي ظلت مستعملة إلى غاية ذلك الوقت»^(١)، ذلك أن السلطة ليست «مطابقة لقانون يقول لا». وحسب رأيه، فإنه لا ينبغي النظر إلى السلطة على أنها دوماً سلبية، بل هي منتجة وفعالة ولولا ذلك لما استقرت في مكانها، ولما أطاعها الناس.

إن قوة السلطة تكمن في كونها «تخترق الأشياء وتنتجها، وتستخلص اللذة، وتسوغ المعرفة، وتنتج الخطاب، يجب اعتبار السلطة بمثابة سلطة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله، أكثر مما هي هيئة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع»^(٢). ويعمق فوكو في **المراقبة والمعاقبة** الوظيفة المعرفية للقمع والعنف السياسيين، عن وجهيهما الإيجابي من خلال الدور الذي أناطه فوكو بهما، حيث اعتبر القمع بمثابة الطريقة الملكية لكشف «ميكروفيزياء السلطة»، وخير وسيلة تتيح القيام بنشر سياسي، لن تكون معه دراسته الدولة والسلطة بمثابة دراسة جسد عن طريقة بيتي (Petty) ومعاصرته، وإنما كمنظومة مؤلفة من تقنيات ووظائف مادية وقوى وطرق تواصل، ومواقع ارتكاز لعلاقة السلطة/المعرفة «التي تجتاح الأجساد البشرية وتستعبدوها جاعلةً منها موضوعات معرفة»^(٣).

ولم يفت ولد أباه أن يشير إلى أن معرفة الجسد لا تتجاوز الوقوف عند «علم اشتغاله» ومجرد التحكم في قوته، بل إنها تتيح الوقوف على شكل هذه المعرفة وتلك السيطرة. وهذا هو إطار «ميكروفيزياء السلطة»، الذي اعتبره مستوىً جديداً، وموقعاً

(١) حوار مع فونتانا، مصدر سابق، الصفحتان ٧٤ و٧٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(٣) المراقبة والمعاقبة، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.

مختلفًا في النظر إلى السلطة وفهمها. ذلك أن تشريح السلطة وتحليلها يستدعي عند فوكو أساسًا تجنب المثال القانوني المحصور بفكرة السيادة، ويتجاوز من أجل بيان كيفيات تكوّن الدولة مفهوميًا، وعملها إجرائيًا، حيث يستحيل القانون إلى مجرد شكل من أشكال مجرد السلطة. ومن ثمة، يعتقد ولد أباه أو فوكو يقترح دراسة الدولة بما هي مجموعة علاقات سلطة، ومركزًا لإنتاج المعرفة واستثمارها، بدل البحث عن صورة الدولة فيما تخلق عنه الأفراد من حريتهم، أو ما اضطروا إلى التخلي عنه نتيجة علاقات الإخضاع^(١). هذا الفهم الذي يتماهى مع محاولات العقلنة التي ما انفكت الليبرالية تقدمها لتبرير السلطة، من خلال مفاهيم «التمثيل» والمشاركة.

من هنا إلحاح فوكو على «تناول الممارسات العقوبية كفصل من فصول الأنا توميا السياسية أكثر من أخذها كنتيجة من نتائج النظريات الحقوقية»^(٢). إن توظيف الجسد واستغلاله ليس بالضرورة عنيفًا، إذ إن منظومة الإخضاع تتيح تحويله إلى طاقة إنتاجية دون تهريب أو عنف استغلالًا منظّمًا عبر تقنية التمثل وشتى تقنيات الذات. بذلك، يكشف فوكو الوجه الجديد لاستغلال الجسد دون معاقبة أو تعذيب، هذا الاستغلال الذي لم يمنع من حصوله دعوات النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر، الذي لم يعد مجرد موضوع للتدخل الجزائي، حيث تهدف العدالة إلى إعادة الجسد إلى حصيرة الإنسان، بعد أن اكتشفت فيه المجرم وقد تحول إلى مجال يؤكد كموضوع معرفة وضعية.

إن هذه العملية لعقلنة العلاقات الاجتماعية، وتعميق نفوذ السلطة في المجتمع وإخضاعها للذوات، هو ما تم اكتشافه على صعيد ميكروفيزياء سلطة تتكشف فيها، أوضح ما تكون الآليات التي تدبر هذا المجتمع. في الواقع، عرفت كل ثقافة هذه التقنيات التي تفرض على الأفراد «إكراهات الحقائق» (Obligations des vérités) المعاشة بوصفها أساسية لتكوّن الذات أو تحولها.

هكذا تفهم بشكل أفضل الطريقة التي فهم بها فوكو مشاركته في فهم العقل السياسي عبر منهجه الجينالوجي. وأيًا تكن مراحل تفكيره، فإن هذه الأخيرة بقيت دائمًا بالنسبة لمشكليات «الكليانية» (Totlitarisme)، وبالنسبة لمختلف التفسيرات

(١) التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣.

(٢) المراقبة والمعاقبة، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.



المتناقضة بين إفراطات طارئة في عقلنة السياسة، وبين تضخم للعنف. وفي هذا السياق، نجده غير مبال بالتميز الذي أجرته حنا أرنت (Hanna Arendt) مثلاً بين السلطة كسيطرة والسلطة كصيغة لإدارة الأمور بشكل جماعي.

ولعل فوكو كان أكثر قرباً من شخص ك ماكس فيبر (Max Weber) ومقارنته للظاهرة السياسية كعلاقة قوة «غير أن جهد فيبر ينصب على فهم الظاهرة السياسية بوجه عام أكثر منه على تحليل البنية التاريخية للدولة. ذاك أن الاستخدام المشروع للعنف كان من حق تجمعات أخرى غير الوحدة السياسية، من حق الأسرة، والهيئات الحرفية، أو الإقطاعيين أيضاً. وعليه، لم تكن للتنظيم السياسي في كل العصور الدقة المؤسسية للدولة الحديثة، قديماً، لم يكن أحياناً سوى بنية عديمة الشكل، لا بل مجرد جمعة (Socialisation) ظرفية وعابرة»^(١).

إن محاولة فوكو البحث عن أصل السلطة المرتبطة بـ«المراقبة والعاقبة»، والذي يبدو في لحظة كمنعطف أو كقطيعة مع الفكر السياسي الغربي، وفهمه للسياسة والسلطة، لم تمنع من أن يبرز لديه إلى الماضي كما هو الحال في انعطافه نحو الإغريق، محاولاً أن يصعد ضد تيار العالم المسيحي الخاضع لنظم الاعتراف لأجل إعادة تكوين سلسلة بطريقة غريبة على نحو فريد، عبر إعادة ربط المعرفة بالأخلاق، ومن ثم بالسلطة.

وهنا، نحسن أن نضع فوكو في موقعه من الفكر الغربي. فلئن لعبت «المتافيزيقيا الحديثة» دورها من ديكارت إلى كانط، وازعةً بداهة الحقيقة موضع الزهد الممدوح من قبل أديان الخلاص، في نقطة الالتقاء بين الذات والآخرين، وفي المفصل بين المعرفة والأخلاق. ولئن كان واضحاً بعد فوكو عن المفهوم التقليدي للسلطة الذي دشّنه الفلاسفة بواسطة هوبز كحصّة من شرّ ضروري للعيش المشترك. وبعيداً عن اعتبار السلطة بمثابة الماهية الداخلة في الكائن أو في التاريخ، فإن مشكلة السلطة لديه تنأى بالقدر ذاته عن مشكلية «التمثيل الليبرالية»، وحتى عن السيادة

(١) جوليان فرويد، *سوسيولوجيا ماكس فيبر*، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط ١)، الصفحة ١٠٧.



البروليتارية لدى الماركسيين، بوصفها سيادة مشتقة من امتيازات طبقة في آخر التحليل، ويتعين فهمها مباشرة كرابطة بين أمير ورعية.

وما أعمال فوكو حول «المرض» و«الجنون» أو «الحجز» إلا محاولة لتكوين العناصر الأولى «لتاريخ الذاتية»، متشكلة حول موضوع أخلاقي فهم من خلال أشكاله المرضية، كطرق جديدة للدخول إلى مناطق نفوذ الدولة، التي سيُرى أوضح مثال لها في نموذج الدولة الحديثة: «فعلى القرن الثامن عشر، داخل وخارج الجهاز القضائي، وفي التطبيق الجزائي اليومي كما في انتقاد المؤسسات، شوهد تشكيل استراتيجيا جديدة لممارسة سلطة العقاب، والإصلاح - بل بقصد معاقبة أفضل، المعاقبة بقسوة ملطفة، ربما، ولكن معاقبة بشمولية أكبر وعند الضرورة، إدماج السلطة العقابية بشكل أعمق في الجسم الاجتماعي»^(١).

إن العقاب والتحكم في النفس عبر إخضاع الجسد يعتبر بنظر فوكو النقطة المفصلية والجذر الذي يعود إليه تحليله «للسلطة/المعرفة»، فإنه لم يفته الانتباه إلى أهمية العامل الاقتصادي والسكاني في فهم تشكل الدولة الحديثة^(٢).

ورغم أهمية العامل الاقتصادي لم يعتمد فوكو رصده والتنبيه إليه إلا كمناصفة لظهور اللاشرعية التي تستدعي وفق منطق السلطة فرصة جديدة لممارسة استراتيجيا العقاب، التي يعتبرها فوكو المفتاح لفهم السلطة، فهو يقول: «وهذه اللاشرعية، إذا كانت البرجوازية لا تتحملها بطيبة خاطر في الملكية العقارية فهي لا تطاق في الملكية التجارية والصناعية: فقد اقتضى نمو المرافئ، وظهور المخازن الكبرى حيث تتكدس البضائع، وتنظيم المعامل ذات الأحجام الواسعة [...]، اقتضى أيضًا قمعًا صارمًا للاشرعية. فالكيفية التي أصبحت الثروة توظف وفقًا لها، بحسب معايير كمية جديدة تمامًا، في البضائع وفي الآلات، تفترض تشددًا منهجيًا ومسلحًا تجاه اللاشرعية، والظاهرة هذه هي بالتأكيد حساسة جدًا حيث يكون النمو الاقتصادي هو الأكثر كثافة»^(٣).

(١) المراقبة والمعاقبة، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٩ و ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١١١ و ١١٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٢.

نرى إذا كيف أن فوكو يقلل إلى حد كبير من أهمية العامل الاقتصادي والانفجار السكاني الذين سيكونان إلى جانب الأمن مبررا للدولة الحديثة وسلطتها وحقل عملها بامتياز. فهو، وإن أشار إلى الظاهرة الرأسمالية وتوزيع الثروة، وضخامة الإنتاج وتوسع المعامل، فإنه جعلها مجرد خلفية أو مناسبة لظهور السلوكات اللاشعورية، وما تستدعيه من قيام آلية للعنف والعقاب، الذين يعتبرهما بؤرة السلطة الحديثة.

يبقى أن «اقتصاد السلطة الحديثة» خاصة لم يظهر إلا تحت شكل جديد، ألا وهو «اقتصاديات السكان» (Gestion des populations)، أتاح لعلم السياسة – الذي وجد نفسه متوقفاً في تطوره، ومحصوراً بين النموذج المجرد للسيادة، والصورة الضيقة للعائلة – ومن خلال انفجار المشكلة السكانية التي حملتها على عاتقها معرفة اقتصادية جديدة، أن يتحرر من الإطار التشريعي للسيادة. فإذا كان تاريخ السياسة في الغرب قد عرف ثلاث حقبة عريضة، وثلاثة اقتصاديات كبيرة موازية لها («الدولة الرومانية العبودية»، و«الدولة الإقليمية الإقطاعية»، و«الدولة الحديثة»)، فإنه وحده في النهاية «ظهور السكان»، والتفكير في نمط كثافتهم أو حجمهم أو توزيعهم، يمكن أن يظهر كبزوغ لـ «دولة الحكم» (de l'Etat gouvernement) التي تجني المعارف والتقنيات أكثر من الدولة في ظل الرعاية الكنسية، وأيضاً أقل أو أكثر هيمنة من الفن الدبلوماسي السياسي للشركة بالمعنى التقليدي للكلمة.

من الجائز إذا الاعتقاد أن فوكو قد بقي دائماً وفيّاً إلى النظرة الأساسية لنقد أنواري، ولعقل يرتاح على تسجيل تأخر حركة التحرر، ويضخم من حجم الاستبعاد. هذا التضخيم الذي قد يطمس مكتسبات الحداثة الغربية، عمي عن النظر إلى الأشكال الأوضح للحرية الحديثة.

لا شك أن الباحث الجنيالوجي قد تحول في كتابات فوكو المتأخرة إلى «طبيب جنيالوجي للتاريخ»، يتجنب الوقوع في أوهام الأصل، حيث لا تتحقق جنيالوجيا «القيم والأخلاق والزهد والمعرفة» إلا من خلال «الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه آخر [...] والتشديد على الاهتمام بالبداية والممتد



والإرث والموروث، وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد»^(١).

وهكذا، يتحول الجسد إلى «ساحة» لتدوين الحوادث، ومسرح تتفكك فيه الأنا التي تمنحه شعورًا زائفًا بـ«وحدة جوهرية» و«حجم» يتم تفتيته بشكل مستمر، بل «إن الجسم يحمل في حياته ومماته، في لحظات قوته وضعفه، الجزء الذي يترتب عن كل حقيقة أو خطأ، مثلما يحمل بالمقابل أصله ومصدره»^(٢). وبالتالي، فإن الجنيالوجيا بوصفها تحليلًا للمصدر، ولما كان المصدر مشدودًا إلى الجسد، فإن الجنيالوجيا تجد ذاتها في «حالة تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ ويخبره التاريخ»^(٣).

وينتهي فوكو إلى موقف فيه الكثير من الغرابة، عندما يصير بأنه من العبث الإقرار بفكرة التقدم الإنساني، ذلك أن «ما تفعله الإنسانية أنها تنصب ضربًا من العنف ضمن منظومة من القواعد وتدمجه فيه، إنها بذلك تمضي من هيمنة إلى هيمنة»^(٤). فإجراءات الهيمنة بنقشها على الأشياء «بله الأجساد»، لم تكن تسعى عبر جملة القواعد المسخرة للتخفيف عن الجسد، بل «لإرواء شهوة العنف»، وحيث «يجب أن نعلم أن ميزان الهيمنة ليس بميزان، لكن على غرار أن المكان الذي تجري فيه الهيمنة ليس بمكان»^(٥).

إلا أن الأمر اللافت حقًا، هو أن ينتهي «الجهد الجنيالوجي» عند فوكو إلى «السقوط في الذاتية»، حيث إن «الجنيالوجيا ما عليها إلا أن تصبح تاريخًا للأخلاق والمثل والمفاهيم الميتافيزيقية، تاريخًا لمفاهيم الحرية ولمفاهيم الزهد وكأنه مصدر انحباس كل التأويلات المختلفة»^(٦).

(١) جينالوجيا المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.



«إنما نحن اختلافات فقط... عقلنا هو اختلاف الخطابات، وتاريخنا هو اختلاف الأزمنة، وذاتنا هي اختلاف الأقنعة، إن الاختلافات هو هذا التشتت الذي نحن عليه والذي نقوم به».

ميشال فوكو

يوحي حديث فوكو، ومنذ الوهلة الأولى، عن الدور المستقبلي «للمثقف الخصوصي» بالجدّة والصرامة، بل وربما بالكثير من الوعود والعهود.

ذلك أن تصور فوكو للوظيفة التي يتعين على «المثقف الخصوصي»^(١) أن يلعبها، والدور المضاعف الذي ينتظره، جعلت الكثير من النقاد يتوسم في مشروع فوكو الفلسفي بشائر الأمل المفقود نحو معرفة بالإنسان تجمع بين المطامح الثورية والتطلعات العلمية للفكر البنيوي، تزداد عمقاً في فهم الضرورة التي يخضع لها الإنسان، مما يفسح المجال أمام التحرر الموعود والممكن للبشرية من الوضعية المأساوية التي يتخبط فيها الإنسان اليوم.

غير أن ما تكشف عنه مشروع فوكو من خلال سقوطه في دائرة الاستقطاب «لفلسفة الاختلاف والتفكيك»، هو انتهاؤه إلى نزعة غارقة في الاستخفاف بكل أشكال ومضامين تأويل الإنسان لنفسه وللعالم، وإلى إعلان «فشل مشروع الحداثة الغربية»

(١) حوار مع فونتنا، مصدر سابق، الصفحة ٨٠.

برمته، وهو ما حتم الحديث عن قرب «اختفاء عصر الإنسان». فتحول الحديث عن «تناهي الإنسان»، و«تراجيديا الشعور بالموت»، إلى ادعاء محموم بانسحاب الإنسان من فضاء الثقافة، وضرورة تخلي الفرد عن أوهام الذات الفاعلة والمريدة والعاملة والمتكلمة، بل وعن وعيه التاريخي وهو الأهم. وهو أمر كان حريًا بفوكو تجنبه في ظل تحولات العصر التي حكمت على الإنسان بالموت اليومي والبطيء، في ظل الكوارث والمجاعة وانتشار الأمراض والأوبئة، فضلاً عن الانتهاكات المتواصلة لحقوق الإنسان، وانتشار الحروب الإثنية الدموية.

إن انزلاق النقد الفوكوي للنزعة الإنسيّة إلى تأويلات عدمية كالحجة، تتجاوز المجال العلمي ذاته، خاصة حين يتعلق الأمر بإعلان عن اختفاء مرتقب للإنسان وعامله الثقافي، يفصح حقيقة ارتباطات مشروع فوكو الفلسفي بفلسفة الاختلاف والعدمية بصورة «تفقاً العين»^(١).

لا شيء، يبرر الحكم على «فكرة التقدم وطموح التحرر البشري» بكونها مجرد أوهام كبرى وهلاميات مزعجة، وذلك تحت أي مبرر كان. والغريب حقاً هو أن تنحرف الدعوة إلى التخلي عن الإنسان ككيان ميتافيزيقي، إلى حد الحكم على المعاناة اليومية للبشر كضرب من التوترات النفسية الدفينة والمكبوتة، كما يتم الحكم على مطامح الإنسانية في التحرر والتقدم بوصفها أضغاث أحلام، وهذا ما يجعل من دعوة فوكو إلى تقويض وخلخلة أسس النزعة الإنسيّة، فضاءً لليأس والخواطر العدمية، لينتهي إلى ضحكة نيتشوية مأكرة تستخف بكل شيء. وهذا ما يجعل من دعاة مشروع فلسفة «موت الإنسان» يفقدون مشروعيتهم الفلسفية، عندما يسقطون في دائرة التأثير السياسي والتأويل الأيديولوجي، ويأخذ مشروعهم أبعاداً سياسية واجتماعية وحضارية واضحة.

إن الإحياء الأول والمباشر لظهور الأركيولوجيا في إطار الآفاق الواعدة للحركة البنيوية، وتطبيقاتها في حقول اللسانيات والإنثولوجيا وعلم النفس، هو سعيها إلى الكشف عن القواعد الخطائية النازمة للمعارف والعلو، في إطار «نسق» لا يحيل إلا إلى قوانينه الذاتية، مما يسمح بقراءة موضوعية لأنماط النظام والتنظيم لحقول

(١) موت الإنسان، مصدر سابق، الصفحة ١٨٥.



المعرفة الإنسانية في بنيتها الغائرة. لكن تحول البحث في أشكال النظام والتنظيم إلى «كينونة قائمة بذاتها»، بمعزل عن فعاليات الإنسان، والتقليل إلى حد الصفر من دور الذات، وإبعاد كل أشكال الوعي والمعنى والقصدية، قد ألغى عملياً كل أمل بفتح جديد في الحقل المعرفي قد يسهم، وعبر مفهوم «الإبستمية»، بتأسيس شكل من الإبستمولوجيا البنيوية، مما حتم الحكم بـ«الفشل المنهجي لمرحلة الأركيولوجيا» في مسار فوكو الفكري.

إنه خطاب مشدود بقوة إلى المعطيات المادية والنفسية لعصره. وكل ادعاء بامتلاك حق الاستثناء من تبرير كيانه، ينصب ذاته حكماً، ويغتصب مشروعياً زائفةً في الميز، إنما يشير إلى ملامح تنضح بـ«العدمية»، و«عدم المسؤولية»، في مواجهة استحقاقات خطاب الجدي. يقول فوكو: «لا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار: فلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، كبطاقة الهوية. فلتتركنا شأننا أحراراً، حينما يتعلق الأمر بالكتابة»^(١).

وتساوى الأضداد في خيارات فوكو، حيث لا يعد تحليله لأركيولوجيا المعارف والعلوم بأي وعد، ولا يحفل بأي إخفاق، إذ يقول: «ومن غير المستبعد كذلك ألا أظفر في نهاية التحليل بتلك الوحدات التي أدى حرصنا المنهجي إلى التشكيك في سلامتها»^(٢). ومع ذلك، يندفع فوكو «بعناد» ويقرر المضي قدماً، واثقاً من النصر ومؤمناً «بتفوق الأسلحة» التي يملكها، لأنه - وهو الفيلسوف «المحارب» (Guerrier) حسب عبارة «بوسرون» (Posseron) - يدرك أن مهمته الخطيرة تتمثل في «إنقاذ تاريخ الفكر من نبرة الترنسندنتالي»، ويكون الأمر بالنسبة له: «هو تحليل ذلك التاريخ ضمن انفصال تعجز سلفاً كل غائية عن القضاء عليه، هو رصده ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائه، إن الأمر بالنسبة لي هو أن أترك له حرية الانتشار في خفاء غفل الهوية يعجز كل تأسيس ترنسندنتالي أن يفرض عليه صورة الذات. وأن أفتح على زمانيه لا تعد بأي فجر، هو أن أجرده من كل نرجسية

(١) حفریات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٨

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.



ترنسدنتالية، كان لزاماً علي إخراجها من دائرة الأصل الضائع والمستكشف من جديد، التي كان حبيسها»^(١).

يبدو أن جوهر «المنهج الأركيولوجي» يكمن في تأريخ للعقل، يلح على نفي وجود أسباب معقولة في تطور العقل، حيث تخضع بنياته لتحولات وانقطاعات وطفرات مفاجئة. وهو ما يحيل إلى رسم مسار متنافر وغير متجانس في سيرورة العقل وعلاقته بموضوعاته (المعرفة)، وبالتالي، يتحول التسليم بوجود حقيقة إلى ضرب من الوهم. ذلك أن تاريخ الفكر لا يكشف إلا عن سلسلة لا متناهية تعكس فراغاً مخفياً للتبعثر والاختلاف.

ثم إن حرص الوصف الأركيولوجي الفوكوي على إثبات العتبات القطعية والتحويلات الجذرية داخل مجال التاريخ، بحيث تكون كل حقبة مغلقة على ذاتها مكتفية بها، والتأكيد الأنطولوجي للقطيعة والانفصال التاريخيين، لا يؤديان في النهاية إلى بناء نظرية للكشف عن أية حقيقة، أو العمل على بلورة «الطابع الإيجابي للحقيقة»، بل إضفاء «الطابع النسبي» على سائر المفاهيم والنظريات العلمية والمنظومات المعرفية ووصمها بـ«طابع عرضي»، كما هو الحال بالنسبة إلى تيار النزعة العدمية.

ولعل الهدف المباشر من المجهود الأركيولوجي الفوكوي هو العمل على «تقويض جميع مظاهر الذاتية» في تاريخ الفكر، ومواصلة «خلخلة أسس النزعة الإنسيّة» وتعقبها في سائر معاقله. وعندها «فإن الحفريات تعثر على نقطة توازن وارتكاز تحليلها بالمعرفة، أي في أي ميدان يسقط الذات من حسابه، كما يبحث لها عن موقع لا تختاره هي، ودون أن يكون في وسعها يوماً أن تدعي أن لها أي حق فيه»^(٢).

ويكشف انتقال فوكو من «التحليل الأركيولوجي إلى الخيار الجنيالوجي» تمثيلاً مع تطلعاته الراسخة نحو «تقويض جميع الأسس وخلخلة كل المركز، وتفكيك كل البدايات المؤسسة للنزعة الإنسيّة»، على مأساوية وجودنا التاريخي، حيث إننا نتيه

(١) حفريات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه.

في عالم من التأويلات، بدون سند ولا مركز، وعالم مصنوع من ضروب الوهم والأمني المستحيلة. وهذا ما يجعل من جنيالوجيا العلوم الإنسانية - حسب ما يلاحظ هابرماس - تلعب «دورًا مثيرًا للسخط»، ويكشف عن نزعة مزدوجة في آن، تكون في ذات الوقت «علمًا اجتماعيًا وظيفيًا»، و«بحثًا تاريخيًا حول نشأة المعارف»^(١). وعندها، يتحول إدراكنا للحقيقة إلى كونها سلسلة من التأويلات غير الجدلية.

لقد كشف المشروع النقدي لدى فوكو عن ضخامة التناقضات التي تحكم خياراته وتوجه مسار تفكيره بأسره. فهو حين يصرح: «لم يكن غرضي، باختصار، إقصاء مشكلة الذات، بل تحديد المواقع والوظائف التي كان في مقدور الذات أن تشغلها داخل تباين الخطابات»^(٢)، فإنه في الواقع قد «قتل» الإنسان ليحيي الخطاب، قبل أن يتراجع ثانية ليعلم موت الخطاب ذاته. ذلك أن القول بـ «استقلالية التشكيلات الخطابية» ينتهي إلى مفارقة أكيدة، تشمل في آن، القواعد الضابطة لنظام عمل ونشأة تشكيلة خطابية ما، تفترض شروط إمكان عملها الفعلي، إلا أنه وأمام عجزها عن تنظيم قابليتها للتطبيق (Applicabilité)، فإن الخطاب لا يمكن تنظيم سياقه الخاص بقواعده الذاتية.

من هنا، يخلص فوكو إلى التخلي عن القول باستقلالية أشكال المعرفة، ليسعى هذه المرة نحو تأسيسها في إطار «تقنيات السلطة»، و«إخضاع أركيولوجيا المعرفة لجنيولوجيا تكشف عن تشكل المعرفة انطلاقًا من ممارسات السلطة»^(٣).

لكن رغم ذلك يبقى الغموض النسقي يحكم كل مسار تفكير فوكو، وهو ناتج عن تصويره المزدوج الذي منحه للسلطة من حيث إنها تقوم بدور: البنية، والهيكل التنظيمي في المجتمع. ويشير ماركيور (Merquior) إلى الموقف «الفوضوي» (Anarchiste) عند فوكو، عندما يمزج بين مفاهيم «السلطة»، و«المعرفة»، و«الهيمنة»^(٤).

(١) Le Discours Philosophique de Modernité, op. cit., pp. 325-326.

(٢) حفریات المعرفة، مصدر سابق، الصفحة ١٨٢.

(٣) التاريخ والقيقة لدى ميشال فوكو، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٤.

(٤) Merquior, Foucault ou le Nihilisme de la Chair (Paris: PUF, 1986), pp. 127-128.



كما يسقط فوكو في دائرة المماهاة بين «إرادة المعرفة» و«إرادة السلطة»، حين يسلم بتعميم يقر بوجود إرادة منتجة للحقيقة في كل زمان ومكان. ثم إن الغموض الذي يحكم استخدام فوكو لمقولة السلطة قد أوقعه في التأرجح «غير المبرر» بين توجه وضعي وطموح نقدي.

ثم إن فوكو بسبب إهماله دراسة سياقات شرعية السلطة، قد أوقع نفسه في الخلط العشوائي بين المجتمعات الديمقراطية والمجتمعات الشمولية. وهذا ما يكشف عن قصور نظرية السلطة عنده، وعجزها عن الكشف بدقة عن استقلالية الأوليات المعيارية والمعرفية، وبالنتيجة، فإنها تبقى غير قادرة على تبيان الطابع المعقد والمركب للمجتمعات الحديثة. هذا، فضلاً عن عجز الطرح الفوكوي عن القطع في نقده للتصور الماركسي حول «رمادية السلطة».

ويبقى فوكو غير آبه بكل الانتقادات التي وجهت إليه، ويكتفي بالرد عليها بـ«ضحكة صامتة»، تؤكد نفوره من فكرة الالتزام، وولعه بالتستر «وراء أقنعة يعمد إلى تغييرها باستمرار»^(١). ولعل إصرار فوكو على التكرار الدائم للصرامة والدقة، يفسر اختياره الساخر لعنوان كتابة الأهم: **الكلمات والأشياء**، والذي يبقى في نظره «عنواناً جاداً لمشكلة، إنه العنوان - الساخر - لعمل يحوّر باستمرار صورة المشكلة ويغير مكان معطياتها، ليقول في نهاية الأمر بضرورة إنجاز مهمة أخرى»^(٢).

ولم تكن تلك «المهمة» الجديدة سوى العودة إلى ما كان فوكو قد أعلن الحرب عليه، وسعى إلى تفكيكه، والمقصود بذلك مفهوم «الذات». فسقط بذلك في المفارقة ذاتها التي كان يعزوها لفلسفات الوعي، والتي سعى إلى تقليصها. وهكذا، يعود فوكو في آخر مؤلفاته إلى «التذويب» (Subjectivation)، بسبب انسداد الأفق المعرفي الذي انتهى إليه بحثه الأركيولوجي ثم الجنيالوجي. ويشير جان لاكروا إلى المسألة الجوهرية الضابطة لمشروع فوكو، والمتمثلة في رفضه لأطروحة النزعة الإنسانية، حيث إن «نهايتها» لا تعني عنده سوى نهاية أحد أشكال النزعة الإنسانية. ويبقى الهدف المباشر لفوكو هو البحث «عن حقيقة الإنسان خارجاً أو بالأحرى

Michel Foucault, op. cit., p. 13.

(١)

(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٤٧.

بعيداً عن القسمة القائمة بين العقل واللاعقل [...] إن نيتشويته تكشف لنا عن حس مأساوي منبث في ثنايا كتاباته. ولعله يؤكد أنه يجب قتل الإنسان من أجل إيجاد الإنسان الأعلى، لكن أي إنسان؟ [...] أليس ذلك تعبيراً عن الرغبة في امتلاء الأنا؟^(١). لكن، ألا يعني ذلك أيضاً أن فوكو يقترح «نموذجاً أخلاقياً جديداً»؟.

لا يبدو أن هدف فوكو هو تجديد الأخلاق الرواقية، أو إحلال ممارسة الرغبة لدى اليونان محل التجربة المسيحية. كما أن صلة فوكو بـ «الأخلاق القديمة» تنحصر في مهمة واحدة هي «التنشئة الجمالية للذات»، عبر شكلين متباين من الأخلاق، وصنفين مختلفين من المجتمع.

ويكشف فوكو عن توجهه الجديد واهتمامه المتأخر بمسألة «الذات»، قبل أسبوع من رحيله: «حاولت أن أعزل وأشير إلى أنواع ثلاثة كبرى من المشكلات: الحقيقة والسلطة والسيرة الذاتية. هذه المجالات الثلاثة من تجارب لا يمكن أن تدرك وتفهم إلا من خلال علاقاتها الواحدة بالأخرى. وما كان يضايقني فعلاً في كتاباتي الأولى هو أنني اهتممت بالتجربتين الأولى والثانية دون أخذ الثالثة في الاعتبار»^(٢).

أما «الذات» التي يعنيها فوكو فليست امتداداً للتقليد الفلسفي المثالي الممتد من أفلاطون إلى هيجل، بل هي «شبكة علاقات وسيرورة تكوّن تلك العلاقات، إنها كون من الرغبة والمتعة والمعرفة والسلطة وعلاقات القوة في ارتباطها بعلاقة الذات بذاتها»^(٣). ويرفض عبد العزيز العيادي أن يكون إلحاح فوكو على مسألة الفردية «دليل فوضوية سياسية وعدمية معرفية»، بل هو «اهتمام بالذات» ضد كل أشكال «الاستيلاء»^(٤) الفردي والجمعي. والحال أن أفق المشروع الفوكوي لا يخرج عن دائرة

(١) نص ملحق بالترجمة العربية لكتاب نظام الخطاب، الصفحة ٩٢.

(٢) نقلاً عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(٤) نقلاً عن: المصدر نفسه، الصفحة ١٢٢.



التعبير عن قلق الذات، حين أسس في **إرادة المعرفة** لفكرة «الجنس» تحت الصور الأربع الكبرى للمهترة، والاستمناء، والفيتشية، والعزل^(١).

هكذا، لم يبق من صورة فوكو سوى رسم من ذلك المسافر الذي يحل بيننا مؤقتاً، ليشعر لرحلة ثانية، والضياع نحو حدود مائعة، وتخوم مجهولة، لاستراتيجيا ومغامرة بلا ضمانات، لا تؤدي إلا إلى التعدد، ولا تشير إلا إلى التشظي والتفتت المتناهي في «الذات». وهذا ما جعل من رحلة العودة إلى «الذات» منهجية تذهب ضحية الغواية، التي تشيرها إليها إغراءات التلذذ بـ «الموت»، و«العذاب»، و«النفي»، الأمر الذي يجعل من **تاريخ الجنسية** محاولة للجمع بين رموز الفراككتولوجيا^(٢) كوسيلة فعالة، لتصحيح حال «الذات» قصد بلوغ أعلى درجة من التركيز.

يبقى الأمر المحير حقاً هو أن يكون فوكو قد اكتشف هذا التركيز في التلذذ بـ «فكرة الموت» التي سكنت كيانه منذ تأليفه كتاب **المراقبة والمعاقبة**، ولم يتوقف فوكو عن الإحساس بارتباط اللذة بفكرة الفناء (Anéantissement)، وهي الفكرة التي دفعت به إلى الإحساس بالتمزق بين قطبي الانجذاب والنفور، كما دفعت به إلى التردد والاستيحاء أحياناً، وربما نحو ضرب من الصادية.

وتشكل اعترافات فوكو العلنية بشذوذه الجنسي في السنوات الأخيرة من حياته، فضلاً عن اعترافه بممارساته الصادية المازوشية الجنسية، بحسب ما يذكر إيريبون (D. Eribon) في كتابه عن حياة فوكو، مصدر قلق دائم، وشعوراً مدمراً بأحاسيس الخجل، وربما دلّ ذلك على مفارقة أصيلة تحكم كامل مسار تفكير فوكو المتأخر، والمتمثلة بـ «المثلث الفلسفي»: اللذة، والعذاب، والموت.

مع ذلك يبقى فوكو هذا المجهول، الباحث عن العواطف الجنسية الأكثر عنفاً وغموضاً^(٣). وإذا كان هذا المسار ينم عن «صوفية» تشرع للهجرة والنزوح، فهو

(١) ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، الصفحتان ١٥٣ و ١٥٤.

(٢) المقصود بالفراككتولوجيا هو الجمع بين التقاليد القديمة ومنجزات العلوم الطبيعية الحديثة.

(٣) هذا ما تؤكدته القراءة المتشجعة لأعمال فوكو المتأخرة، والتي يلح عليها جيمس ميللر الأكاديمي الأمريكي، في كتابه المثير للجدل **هوى فوكو** The Passion of Foucault، والذي يصدر الآن مترجماً إلى =

«صوفي» مقر العزم على عدم المكوث في مرتبة المريد المبتدئ، وعدم الرضا بمقام محدد. إنها هجرة نحو المجهول، واستجابة لنداء دون وصول. إنها إيماءة في بعدها الأخلاقي للإمساك باللغز المحير الناظم لثلاثية «الموت والحياة والعمل الإبداعي». وهذه الفكرة ذات الملامح الوجودية الواضحة تسير أيضاً وفق خطوات نيتشه وجورج باتاي التي تستشرف آفاق تجربة الإنسان في مظهرها (السلبى)، كما تسعى أيضاً نحو إلقاء الضوء على المظاهر الأكثر عقلانية. أما سبيل فوكو نحو تحقيق تلك العقلانية، فهو يتم وفق فعل هروبي، لا يفتأ يتلذذ على الدوام بارتداده إلى أرض الميتافيزيقا، زاعماً الابتعاد عنها، وحقيقة ما في الأمر، أنه لا يفتأ يحن إليها.

وأخيراً، يمكن القول بعد هذه الرحلة الطويلة والصعبة مع فوكو، أننا نعاني اليوم من فقر منهجي مدقع، حيث لم نعد نملك أرضية ميتافيزيقية صلبة، ولا منهجية تتمتع بامتياز أزلي. لكننا نملك رغم ذلك سبباً لم يتسن للسابقين التصرف به، وهو يتمثل في قدرتنا على اتخاذ موقف تأملي نقدي حيال كل أشكال التعقّل. أما أنماط التفكير التي تحيل إلى العدمية، أو إلى فضاء التيه والضياع وربما العبث، فلا يسعنا إلا أن نرد عليها لا بـ «ضحكة صامتة» - على النمط الفوكوي - بل بـ «حكمة ناطقة»:

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾^(١).

= اللغة الفرنسية. وتعتمد الأطروحة المركزية لميللر على التأكيد بأن فوكو ذهب بنفسه إلى التقاط فيروس «الأيذز» ليتعرف على حدود هذه التجربة بشكل فلسفي.
(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.

قائمة المصادر والمراجع

ملاحظة: اكتفينا في هذه اللائحة بإيراد أهم المصادر والمراجع المتصلة بالبحث، ويمكن الاستفادة من بقية الترجمات والمقالات والمقابلات في ثنايا هذا العمل.

أولاً - المصادر العربية:

- ١- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من المترجمين (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩-١٩٩٠).
- ٢- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢-منقحة، ١٩٨٧).
- ٣- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: جدار التنوير، الطبعة ١، ١٩٨٤).
- ٤- ميشال فوكو، جينياولوجيا المعرفة، ترجمة السطاتي وبنعبد العالي (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٨٨).
- ٥- ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).
- ٦- ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).



٧- ميشال فوكو، الاهتمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢).

ثانياً - المراجع العربية:

- ١- سامي أدهم، فلسفة اللغة (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٣).
- ٢- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٩١).
- ٣- عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والأيدولوجيا (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ٢، ١٩٩٣).
- ٤- دريفوس ورايينوف، ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت.).
- ٥- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٢).
- ٦- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية (بيروت: دار المنتخب عربي، الطبعة ١، ١٩٩٣).
- ٧- عبد الله السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (بيروت: دار المنتخب العربي، الطبعة ١، ١٩٩٤).
- ٨- محمد الشيخ، المثقف والسلطة (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩١).
- ٩- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).
- ١٠- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٤).
- ١١- ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهار رضا (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٣).
- ١٢- محمد علي الكبسي، ميشال فوكو (تونس: دار سيرا، ١٩٩٣).
- ١٣- جورج لو كاكش، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٣).

ثالثًا - الدوريات العربية:

- أعداد مختلفة من مجلات العرب والفكر العالمي والفكر العربي المعاصر ودراسات عربية وغيرها.

رابعًا - المصادر الأجنبية:

Michel Foucault:

- 1- *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966).
- 2- *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).
- 3- *L'Ordre du discours - Leçons inaugurale au collège de France* (Paris: Gallimard, 1969).
- 4- *Folie et Dérailson-Histoire de la Folie à l'âge Classique* (Plon, 1961).
- 5- *Histoire de la Folie à l'âge Classique* (Paris: Gallimard, 1972).
- 6- *Surveiller et punir-Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975).
- 7- *La volonté de savoir - Histoire de la sexualité, t1* (Paris: Gallimard, 1976).
- 8- *L'usage des plaisirs - Histoire de la sexualité, t2* (Paris: Gallimard, 1984).
- 9- *Le souci de soi - Histoire de la sexualité, t3* (Paris: Gallimard, 1984).
- 10- *Naissance de la clinique-une archéologie du regard médical* (PUF, 1963).

خامسًا - مقالات لفوكو:

- *Magazine littéraire*, N°101. Juin 1975.
- *Magazine littéraire*, N° 207, Mai 1984.
- *Critique* N° 471-472, Août-Septembre 1986.



- **Collectif:**
Michel Foucault philosophe (seuil, 1989).
Michel Foucault (Syros, 1985).
- **Deleuze (Gilles):**
Foucault (Minuit, 1986).
- **Eribon (Didier):**
Michel Foucault (Flammarion, 1989).
- **Ferry (Luc) et Renault (Alain):**
La Pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain (Paris: Gallimard, 1985).
- **Hebermas (Jurgan):**
Le Discours philosophique de la modernité (Paris: Gallimard, 1988).
- **Mariette (A.Kremer):**
Foucault (Seghers, 1974).
- **Merquior (Jose Guilberme):**
Foucault ou le Nihilisme de la chair (Paris: PUF, 1986).
- **Serres (Michel):**
Le Retour de la Nez, Etudes philosophiques, n° 3 Juillet-Septembre 1967.
- **Verne (Paul):**
Comment on écrit l'histoire? (Seuil, 1978).

حفر في أركيولوجيا العدمية

لدى ميشال فوكو

يشكل كتاب حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو عملية استعادة لفكره، ولكنها استعادة لم تكتف بعرض الأفكار بطريقة مدرسية، بل عملت على القيام بقراءة متجددة للفكر "الفوكوي"، حاولت أن تُظهر كيفية معالجته لأزمة الفكر الغربي، لا سيما الجانب المنهجي منه، الذي وصل في نهاية الأمر إلى أفق مسدود، دفعه للكلام عن موت الإنسان. فهذا الفيلسوف الفرنسي بمعالجته لأزمة الفكر الغربي يساعدنا من خلال عمله على "الهامشي" و"المقصي" في الحضارة الغربية على إعادة كشف الذات، وبذلك يكون هذا العمل بحقيقته متناولاً مسألة الذات وهويتها، ويصبح "فوكو" مدخلاً للنهوض من السبات المعرفي، واستشراقاً للمستقبل. ومن ذلك تتأتى أهمية هذا الكتاب.



دار المعارف الحكيمة

Dar Al maaref Al hikmah

ISBN 978-616-640-016-6



9 786144 400166 >